ISTINA

SOMMAIRE

RUSSIE ET CHRÉTIENTÉ

Le travail théologique en U.R.S.S.

CHRÉTIENTÉS ORIENTALES

Primauté et autocéphalies dans l'Église Orthodoxe

ORIENT ET OCCIDENT

Vues luthériennes sur les rapports de l'Église Orthodoxe et du Protestantisme

PROBLÈMES DE L'ŒCUMÉNISME

L'espérance chrétienne d'après les travaux préliminaires à la seconde Assemblée du Conseil œcuménique des Églises à Evanston (U.S.A.), août 1954

EVUE TRIMESTRIELLE • 1954 • N° 1 • JANVIER-MARS
ISTINA 25, BOULEVARD D'AUTEUIL • BOULOGNE-SUR-SEINE (SEINE)

[illegible]

Présentation du [illegible]
[illegible]

Conférences [illegible]

[illegible]

Partenaires [illegible]
Pour [illegible]

Pour [illegible]

Nos abonnés [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
Aspects [illegible]

SOMMAIRE

Introit : Présentation 3

ÉGLISES ET CHRÉTIENTÉS

C.-J. Dumont : La [illegible] de l'E.R.R. 7

[illegible]
[illegible] (Ps. [illegible]) 33
[illegible] de [illegible] [illegible] catholiques (Ps. [illegible] [illegible] Dossier) 17
[illegible] de Pentecôte [illegible] 24

CHRÉTIENTÉS ORIENTALES

[illegible] à méditer dans l'Église orthodoxe ;
[illegible] : La Fédération [illegible] « l'Église orthodoxe (Présentation et notes critiques par C.-J. Dumont) 25
[illegible] : Lettre encyclique de [illegible] la Fédération [illegible] adressée à l'occasion de la fête de [illegible] (1968) 46

ORIENT ET OCCIDENT

[illegible] Guillou : Vues bulgariennes sur les rapports de l'Église orthodoxe et du Protestantisme 65

PROBLÈMES DE L'ÉCUMÉNISME

[illegible] : L'espérance chrétienne d'après les Rapports présentés à la seconde Assemblée du Conseil œcuménique des Églises à Evanston 90

[illegible] du premier rapport de la Commission préparatoire du Conseil œcuménique des Églises sur le thème principal de l'Assemblée d'Uppsala (Rapport de Genève) 107
[illegible] du second rapport de la Commission préparatoire du Conseil œcuménique des Églises (Rapport de Genève, 1968) 111
[illegible] préliminaire sur le thème de l'Église et la Création 119

ISTINA

REVUE *TRIMESTRIELLE* PUBLIÉE PAR LE
CENTRE D'ÉTUDES "ISTINA"

Parait en fascicules de 128 pages in-octavo (16 x 24)
LE NUMÉRO : 400 FRANCS

RÉDACTION ET ADMINISTRATION : 25, Boul. d'Auteuil, Boulogne-sur-Seine

CONDITIONS D'ABONNEMENT : France et Union Française . . **1.200** frs
Etranger . . . . . **1.500** frs
Abonnement de soutien . . . **2.000** frs

Voir ci-dessous les modalités de paiement

LE mouvement en faveur de la restauration de l'Unité chrétienne — *Mouvement œcuménique* — a pris durant les dernières décades une ampleur qui en font l'un des mouvements religieux les plus remarquables et les plus importants de notre temps.

TOUTES les confessions chrétiennes y participent sous une forme ou sous une autre. La plupart d'entre elles se sont groupées en une Association fraternelle, le *Conseil œcuménique des Eglises,* dont les assises solennelles périodiques ont un retentissement mondial et dont les activités permanentes représentent, dans le monde chrétien, un fait nouveau particulièrement gros de conséquences.

SI l'Eglise catholique romaine se refuse, pour des raisons de principe, à faire partie de cet organisme, du moins a-t-elle témoigné à maintes reprises, dans des documents officiels, de son intérêt pour ce mouvement auquel elle exhorte ses fidèles à apporter, par leur prière, et ses théologiens, par leurs travaux, une contribution efficace.

LA revue ISTINA se donne pour but de suivre, du point de vue de la foi catholique, l'ensemble de ces efforts tentés en vue de la restauration, entre les chrétiens, de l'Unité qu'ont brisée, au cours des siècles, tant de querelles doctrinales ou autres.

ACCORDANT une attention particulière à l'aspect de ce problème qui concerne les Eglises d'Orient, elle comporte quatre sections :

1. **Russie et Chrétienté,** qui continue sans modification la revue paraissant précédemment sous ce nom (1934-1950), s'attachant à l'étude des conditions de la vie chrétienne dans *la Russie d'aujourd'hui* et des répercussions de la situation actuelle de ce pays sur l'ensemble du monde au point de vue chrétien.

2. **Chrétientés Orientales,** qui traite des questions concernant les autres Eglises d'Orient en communion ou non avec le Siège de Rome. *L'Orthodoxie grecque,* si différente à certains égards de l'Orthodoxie slave, y est l'objet d'une attention particulière.

3. **Orient et Occident,** qui s'applique à *l'étude comparative,* si enrichissante, des traditions propres à chacune de ces deux fractions de la Chrétienté. On y suit aussi le *développement des rapports* qui se sont établis entre les *Eglises Orthodoxes* et chacune des autres communions chrétiennes : *Catholicisme romain, Anglicanisme, Luthéranisme,* etc...

4. **Problèmes de l'Œcuménisme,** où sont abordées les questions que pose l'activité du *Mouvement œcuménique* et notamment du *Conseil Œcuménique des Eglises,* questions dont l'importance capitale, dans la conjoncture mondiale actuelle, se révèle chaque jour davantage.

LA revue ISTINA se propose d'apporter une contribution au *dialogue œcuménique,* sans jamais perdre de vue le drame de l'homme aux prises avec la Vérité. Dans ce but, elle publie :

a) sous forme d'articles et de chroniques, des exposés de la doctrine catholique sur toutes les questions mises en cause par la recherche de la restauration de l'Unité chrtienne ;

b) les principaux textes et documents où s'exprime la pensée de la chrétienté non-romaine sur ces mêmes sujets, les accompagnant de notes et de commentaires.

Dans la réalisation de cette double tâche, son souci de *fidélité* à la foi catholique va de pair avec une volonté résolue d'*ouverture d'esprit,* de *compréhension fraternelle* et de *loyauté intellectuelle.*

ORGANE du centre d'Etude " Istina " dont l'activité est, depuis plus de vingt-cinq ans, entièrement consacrée à l'étude des problèmes œcuméniques en contact avec des représentants des diverses confessions chrétiennes, la revue ISTINA est assurée de la collaboration des personnalités catholiques engagées dans le travail en faveur de l'Unité.

Le Centre d'Etudes " Istina " publie également un BULLETIN MENSUEL polycopié (10 numéros par an)

Vers l'Unité Chrétienne

contenant : un éditorial doctrinal, un ou deux articles d'information, une bibliographie sommaire mais abondante, une chronique brève.

Sa périodicité fréquente et son mode d'impression permettent à ce bulletin de suivre de très près l'actualité œcuménique. Assurant un contact plus étroit et plus familier entre ses lecteurs et le Centre d'Etudes, il est un complément précieux à la revue ISTINA.

CONDITIONS D'ABONNEMENT :

France et Union Française . . .	400 frs
Etranger	500 frs
Abonnement de soutien	800 frs

On peut encore se procurer au Centre d'Etudes "Istina" la série complète des fascicules de la revue qui y était précédemment publiée,

Russie et Chrétienté

où se trouvent des études et une documentation de première main sur la situation religieuse dans l'Union Soviétique, des articles d'histoire et des chroniques abondantes de la vie religieuse russe dans l'émigration.

L'ensemble des fascicules parus de 1937 à 1950 : 3.550 francs franco.

CONDITIONS ET MODALITÉS DE PAIEMENT pour toutes les publications ci-dessus :

par chèque bancaire en francs français sur Paris, à l'ordre du Centre d'Etudes "Istina", 25, Boulevard d'Auteuil, Boulogne-sur-Seine (Seine) ;

par versement au compte postal Paris 90.36, J. Dumont, même adresse.

A L'ÉTRANGER, ON PEUT ÉGALEMENT S'ADRESSER A :

Canada : Periodica, Inc. 4234, de la Roche, Montréal 34
Etats-Unis : Stechert-Hafner, 31 East 10 th Street, New-York.
République Argentine : Officina del libro frances, Talcahuano 850, Buenos-Aires.
Grande-Bretagne : Parker and Son, 27 Broad Street, Oxford.
Pays-Bas : H. Cœbergh, Ged. Oude Gracht 74, Haarlem.

E. PICAVET, IMP

Unam Sanctam

26

C.-J. DUMONT, O. P.
Directeur du Centre d'Études « Istina »

LES VOIES DE L'UNITÉ CHRÉTIENNE

DOCTRINE ET SPIRITUALITÉ

LES ÉDITIONS DU CERF, B^D DE LATOUR-MAUBOURG, PARIS

1954

C.-J. DUMONT, O. P. : **Les Voies de l'Unité Chrétienne.** Doctrine et Spiritualité. Collection « Unam Sanctam », n° 26. Éditions du Cerf, Paris, 1954. Un volume in-8° carré de 236 pages..... **600** fr.

Tous les chrétiens sont — ou devraient être — désireux de retrouver entre eux l'unité que leur ont fait perdre les séparations historiques. Quelle part peut et doit prendre le fidèle catholique à cette quête de l'Unité ? Si le but est clairement défini à ses yeux, du moins quant à ses traits essentiels, il ne peut se désintéresser de discerner les voies qui peuvent y conduire. Et tout d'abord, ne doit-il pas se demander ce qui, en lui-même, par son attitude et son comportement, est obstacle à l'Unité et ce qui, au contraire, pourrait devenir contribution efficace à la restauration de l'Unité perdue ?

C'est à cet examen de conscience que ce livre nous invite, en même temps qu'il met en relief quelques éléments capitaux du mystère de l'Église en son Unité. Par son analyse des rapports de ce mystère avec les trois vertus théologales : foi, espérance et charité, l'auteur nous introduit au cœur même du problème œcuménique, le plus important, sans doute, des problèmes religieux de notre temps.

Derniers volumes parus dans la collection :

Yves CONGAR : **Jalons pour une théologie du laïcat,** 688 pages..... **1.500** fr.

A. GRATIEUX : **Le mouvement slavophile à la veille de la Révolution. Dmitri A. Khomiakov,** 248 pages. **660** fr.

Aimé-Georges MARTIMORT : **Le Gallicanisme de Bossuet.** 796 pages..... **2.490** fr.

Pour vous procurer ces ouvrages,
adressez-vous à votre libraire habituel.

ISTINA

Première année

1954

CENTRE D'ÉTUDES ISTINA
25, boulevard d'Auteuil
BOULOGNE-SUR-SEINE

Se proposant d'apporter, du point de vue de la foi catholique, une contribution efficace au dialogue œcuménique, *ISTINA* se doit de réserver une large place à l'expression de la pensée de nos frères non-catholiques.

En donnant délibérément à notre revue ce caractère ouvertement documentaire, il va de soi que nous ne faisons pas nôtres les positions ainsi mises en avant par des auteurs qui ne partagent pas entièrement notre foi, même lorsque nous ne relevons pas expressément ce qui, en elles, ne nous parait pas correspondre à la vérité. C'est progressivement que doit se dégager de nos pages un jugement d'ensemble circonstancié sur des opinions qui ne sont pas les nôtres.

Aussi bien *ISTINA* s'adresse-t-elle au cercle forcément restreint de ceux qui, ayant responsabilité dans l'Eglise à des titres divers, ont le devoir d'état de connaitre les positions de leurs frères non-catholiques et sont capables d'en juger.

Nous pensons que cette manière de faire est aussi la seule qui puisse donner à nos frères séparés la possibilité concrète du dialogue fraternel auquel ils sont désireux de nous voir prendre part et qui peut les mener avec nous sur les voies de l'Unité.

Présentation

Les œuvres difficiles sont exposées à de continuels recommencements. Loin d'être un signe d'échec, ceux-ci sont au contraire un témoignage de la volonté d'aboutir. Il leur arrive même de marquer une étape décisive dans la marche en avant. Tel semble être le cas de la présente initiative.

Organe de notre Centre d'Etudes, la revue Russie et Chrétienté *s'était donné pour tâche d'informer sur les problèmes que la Russie pose au regard de l'Eglise catholique dans le domaine religieux. Ceci voulait dire, tout d'abord : étude des traits caractéristiques de la séparation qui, presque depuis ses origines, tient l'Eglise Orthodoxe russe éloignée de l'Eglise romaine. Mais cela signifiait aussi une attention marquée pour la situation nouvelle créée pour le christianisme par l'apparition, en Russie, d'un régime politique, économique et social qui se dit et se veut inspiré par une philosophie strictement matérialiste.*

Si différents qu'ils puissent paraître, ces deux aspects de l'objet de notre publication étaient cependant étroitement connexes. Soucieux de discerner des éléments de solution à la question du schisme, notre intérêt devait se porter de préférence sur les conditions dans lesquelles cette question se pose aujourd'hui. Nous nous devions donc de la considérer dans le cadre des événements exceptionnels qui se sont déroulés en Russie depuis la révolution de 1917, si abondants en conséquences sur le présent et l'avenir non seulement de l'Eglise russe mais du christianisme tout entier.

Il est non moins évident, par ailleurs, que les visées d'expansion mondiale du communisme soviétique et la conjoncture qu'elles créent pour le christianisme en général ont fait apparaître sous un jour nouveau la question des rapports existant, — ou n'existant pas, jusque-là, — entre les diverses confessions chrétiennes. Le problème du remembrement de tous les disciples du Christ en l'Unité de son Eglise a commencé d'être perçu dans toute son urgence et son acuité. Du même coup, il nous devenait

impossible de limiter notre champ de vision au seul domaine des rapports à établir ou à améliorer entre le catholicisme et l'Orthodoxie russe. Deux raisons nous poussaient d'ailleurs instamment à étendre notre considération à l'ensemble de ce que l'on appelle aujourd'hui l'œcuménisme, c'est-à-dire à la recherche que font, en commun, les multiples confessions chrétiennes non romaines, des voies capables de les conduire à une meilleure unité. La première de ces raisons est que plusieurs des Eglises Orthodoxes font partie de la Communauté que constitue le Conseil œcuménique des Eglises : nous nous devions d'étudier la position qu'elles y prennent, le rôle qu'elles y jouent, l'influence qu'elles y exercent. Mais à cette raison de fait est venue s'en joindre, nous apparaissant progressivement, une autre qui nous semble plus profonde. Nous voulons parler de l'enchaînement des causes qui, du schisme d'Orient d'abord menaçant puis consommé, ont conduit en Occident à la plus grave et plus profonde rupture de la Réforme protestante. Dans quelle mesure un certain développement unilatéral du christianisme occidental, développement rendu fatal par sa séparation d'avec l'Orient, est-il responsable de la crise de la Réforme? Cette question posée par Franz von Baader et reprise par Khomiakov, au siècle dernier, mérite d'être examinée non pas tant en raison de son intérêt historique que du fait que nous pouvons espérer tirer de cet examen des lumières précieuses pour l'intelligence du problème « œcuménique » universellement posé. Si une telle causalité a joué, — et il semble difficile de le nier a priori, — le problème œcuménique est, en ses données fondamentales, un problème indivisible : il n'est pas d'élément de solution valable, pour l'élimination du schisme entre Rome et l'Orient, qui ne tienne compte de ce qu'il y avait de légitime dans les aspirations et requêtes qu'a essayé de faire valoir la Réforme; il n'est pas non plus d'élément valable de solution, entre les protestants et nous, qui ne tienne compte des traditions authentiques de l'Orient Orthodoxe.

*
* *

Commencée en 1934 et continuée jusqu'à la fin de 1950 (avec interruption durant la guerre), la revue Russie et Chrétienté *s'était toujours volontairement limitée à l'objet précisé par son titre. Son contenu ne correspondait donc plus entièrement à l'activité du Centre d'Etudes dont elle était l'organe. Nos contacts, d'abord restreints aux milieux influents de l'Eglise russe émigrée, s'étaient peu à peu étendus, non seulement à l'Orthodoxie grecque, mais à différents milieux protestants et au Mouvement œcuménique lui-même. Un bulletin mensuel,* Vers l'Unité chrétienne, *publié par nous depuis 1948, s'était donné pour tâche d'informer sommairement sur le développement de*

ce mouvement. Le succès même de ce nouveau périodique et l'intention où nous sommes de lui maintenir son caractère d'information brève et suivant de près l'actualité nous ont tout naturellement conduits à la pensée d'étendre à son tour l'objet de Russie et Chrétienté *aux dimensions mêmes de l'œcuménisme. Ainsi notre Centre d'Etudes disposerait d'un organe répondant mieux à sa présente activité et capable d'assurer au cercle toujours plus large de ceux qui s'intéressent à son effort une documentation plus abondante que ne peut le faire un simple bulletin mensuel. Voyant s'étendre son objet, la revue* Russie et Chrétienté *devait s'attendre à voir également modifier son titre. Nous eussions pu faire choix d'une appellation désignant explicitement son contenu. Tout compte fait, nous avons préféré retenir pour la revue le nom même de notre Centre d'Etudes. La faveur dont ce nom jouit dans le cercle de nos amis qui, sans toujours en comprendre le sens peut-être, se plaisaient déjà à désigner par lui notre précédente publication, nous a fait penser que, mieux que tout autre titre, il manifesterait la continuité de notre effort. C'est donc sous le nom d'*ISTINA *que reparait notre revue.*

Ce nom est d'ailleurs pour nous un programme. ISTINA, *en russe, veut dire :* vérité. *C'est, on le sait, la devise de l'Ordre des Frères prêcheurs, auquel appartient notre Centre d'Etudes. Parce qu'emprunté à la langue russe, le titre de notre revue indiquera qu'en définitive c'est toujours l'avenir de la chrétienté russe et de sa place dans le monde chrétien qui demeurera l'objet principal de nos préoccupations. Parce que signifiant vérité, il déclarera l'esprit dans lequel nous entendons poursuivre, en l'étendant, l'effort jadis commencé.*

De cet esprit nous avons peu à dire, car il est suffisamment connu de nos lecteurs et amis. C'est un esprit d'objectivité. Objectivité aussi totale qu'il est humainement possible — nous préférons dire : qu'il est chrétiennement *possible, car nous avons clairement conscience que la charité chrétienne a, en matière d'objectivité, des exigences et des ressources qui dépassent les possibilités de l'homme laissé à ses propres moyens. C'est d'ailleurs de la mise en œuvre de cette charité que dépend, en dernier ressort, la solution des immenses problèmes auxquels nous nous affrontons : qu'il s'agisse de la réconciliation des chrétiens séparés dans l'unanimité de la foi, ou qu'il s'agisse d'entrevoir l'issue du conflit temporel engagé, — et, hélas! bien mal engagé, en vue d'une véritable libération de l'homme. Ce conflit, parvenu à son maximum d'acuité, loin de contribuer à l'exaspérer, nous voudrions, dans la mesure où nous aurons à en traiter, orienter les esprits à en discerner les véritables composantes*

dans l'espoir — et la conviction — qu'une solution finira par s'en esquisser qui, tout en assurant les droits légitimes de l'homme et, plus précisément, pour les assurer, reconnaîtra sur lui les droits imprescriptibles de Dieu et la royauté du Seigneur.

∴

Cet esprit d'objectivité impose également à ISTINA *un caractère documentaire. Nous entendons par là que, voulant prendre une part efficace au « dialogue œcuménique » et soucieuse de donner à ses lecteurs catholiques la possibilité de s'y joindre, elle aura à cœur d'exposer la pensée de nos frères séparés dans la teneur même des textes qui la rendent publique. Cette pensée, en cette teneur exacte, nous est souvent peu accessible, soit parce qu'elle est exprimée en une langue étrangère dont la connaissance est peu répandue, soit même tout simplement parce que les périodiques qui lui servent de tribune, n'étant pas catholiques, n'ont généralement pas cours dans notre milieu. Ce caractère documentaire qui était déjà apprécié dans* Russie et Chrétienté *sera non seulement conservé mais développé dans* ISTINA. *Pour plus de clarté, quatre rubriques se partageront habituellement le contenu de la revue, sans que chacune puisse trouver place peut-être dans chaque numéro :* Russie et Chrétienté (*qui continuera notre précédente revue*); Chrétientés orientales (*autres que la chrétienté russe*); Orient et Occident (*où sera traitée la question des rapports entre les fractions orientales et occidentales du monde chrétien*); *enfin* Problèmes de l'œcuménisme.

∴

C'est avec confiance que notre nef reprend la mer après avoir modifié quelque peu son gréement. Puisse la faveur du ciel, en lui donnant, par tous les temps, stabilité, rendre utile sa course.

ISTINA.

Le travail théologique en U. R. S. S.

La plupart des études consacrées à la situation religieuse dans l'Union soviétique s'attachent aux conditions d'existence de l'Eglise, en ce pays, par suite de l'attitude du pouvoir civil, attitude commandée d'ailleurs par l'idéologie dont ce pouvoir s'inspire et qui varie suivant les nécessités tactiques du moment. On s'efforce souvent, aussi, d'apprécier dans quelle mesure la foi chrétienne est demeurée vivante dans la population en dépit des mesures de contrainte ou de séduction mises systématiquement en œuvre, sous des formes diverses selon les circonstances, au service du matérialisme officiellement professé par le régime. Le but de la présente note est assez différent. Nous voudrions esquisser les conditions que crée, pour la vie intérieure de l'Eglise Orthodoxe et plus particulièrement pour l'activité théologique en son sein, les circonstances extérieures au milieu desquelles elle a vécu et vit. Nous relèverons ensuite les principales orientations doctrinales qui se dégagent des diverses manifestations publiques de sa pensée.

Conditions du travail théologique

Il va de soi que les difficultés extérieures avec lesquelles l'Eglise Orthodoxe de Russie a été aux prises n'ont pas été sans exercer sur les conditions du travail théologique une influence considérable. Non seulement les mesures persécutrices, particulièrement violentes durant les années de la guerre civile et qui continuèrent d'être appliquées sous des formes diverses durant près de vingt-cinq ans, firent des coupes sombres dans les rangs des éléments dirigeants de l'Eglise (clergé et fidèles), mais la fermeture[1] des séminaires ecclésiastiques et des institutions d'enseignement supérieur des sciences sacrées (Académies ecclé-

1. Sur les vicissitudes qui aboutirent à cette fermeture, voir C.-J. Dumont, *Renaissance de l'enseignement théologique en U.R.S.S.*, dans *Russie et Chrétienté*, cahier n° 3-4, 1948, pp. 88-90.

siastiques) puis celle de tous les monastères, portèrent un coup fatal à toute activité intellectuelle spécifiquement religieuse. Aussi longtemps que cela fut possible, cependant, on s'efforça d'élaborer une apologétique réfutant les sophismes de la philosophie matérialiste officielle monnayés aux foules d'abord dans des conférences contradictoires, puis dans les publications assurées par les associations de « sans-dieu » militants. Le caractère contradictoire des conférences ne fut plus bientôt qu'un vain mot et, rapidement aussi, les éditions d'ouvrages ou de périodiques de contenu religieux devinrent impossibles. Quelques bulletins officiels de l'Eglise, ou plus exactement des diverses fractions ecclésiastiques issues des schismes intérieurs provoqués surtout par les manières différentes de concevoir l'attitude à tenir à l'égard du régime (Eglise tykhonienne, Eglise de la Rénovation, Eglise vivante) purent cependant continuer de paraitre plus ou moins régulièrement. En dehors des informations d'ordre administratif (nominations, récompenses, nécrologes, etc.) ils renfermaient surtout des articles polémiques contre les fractions rivales. On pouvait y lire aussi les articles habituels contre les sectes religieuses bénéficiaires du désarroi dans lequel se trouvait l'Eglise : baptistes, chrétiens évangéliques, adventistes, molokanes, etc. En dépit d'un accord de principe conclu en 1927 entre le pouvoir civil et le métropolite Serge, successeur du patriarche Tykhon à la tête de l'Eglise patriarcale, accord qui assurait une existence légale à l'organisation hiérarchique de l'Eglise, la pression antireligieuse ne cessa de s'accroître tandis que l'enseignement, à l'école, devenait de plus en plus officiellement et positivement athée. Des coups très durs continuèrent d'être portés à l'Eglise : lieux de culte fermés ou désaffectés; évêques, prêtres et clercs de tout rang, emprisonnés, déportés, relégués (toujours sous un prétexte de droit commun) ou contraints par nécessité à abandonner leur charge pour se livrer à un travail rémunérateur seul capable d'assurer leur propre subsistance et celle de leur famille. On comprend que dans de pareilles conditions toute la préoccupation de l'Eglise ait été de durer et de sauver du naufrage tout ce qui pouvait être sauvé. Il ne pouvait être question d'une activité théologique quelconque.

On sait qu'un renversement assez notable de la situation s'est opéré dès le début de la guerre engagée par Hitler contre l'Union soviétique. Cette circonstance tragique permit à l'Eglise patriarcale de témoigner par les faits du loyalisme politique dont elle avait fait profession en 1927 (plus tôt encore pour les fractions dissidentes que nous avons nommées plus haut). Les faits sont assez connus pour qu'il ne soit pas nécessaire d'y revenir ici[2]. Parmi les mesures favorables prises par le pouvoir civil à

2. On pourra lire à ce sujet : G. Makarov, *L'Eglise orthodoxe et le pouvoir civil en U.R.S.S. de 1917 à nos jours*, dans *Russie et Chrétienté*, cahier n° 1, 1946, pp. 22-72.

l'égard de l'Eglise figurait la restauration des études ecclésiastiques. Nous avons dit déjà comment cette restauration s'opéra[3]. Il ne faudrait pas croire que la réouverture des Académies ecclésiastiques de Moscou et de Léningrad, ainsi que celle de quelques séminaires, ait permis de remettre d'emblée les études théologiques au niveau de ce qu'elles étaient à la veille de la révolution d'Octobre. On imagine aisément qu'après une telle tourmente cette œuvre de restauration s'avérait particulièrement difficile. Il suffit de lire les conditions d'admission dans ces établissements d'enseignement pour se rendre compte du niveau extrêmement bas de la culture religieuse des candidats[4]. La constitution d'un corps professoral était elle-même extrêmement malaisée. Près de trente années s'étaient écoulées depuis le début de la révolution lorsque les premiers cours de théologie pastorale furent rouverts à Moscou et à Léningrad (1945). Durant ce laps de temps la presque totalité des anciens professeurs avaient disparu de multiples manières : mort naturelle ou violente, émigration, emprisonnement, travaux forcés, déportation. Parmi ceux auxquels on aurait pu faire appel, les uns étaient devenus trop âgés, d'autres se refusaient à reconnaître la légitimité de l'Eglise patriarcale en raison de son attitude de conciliation à l'égard du pouvoir athée : ils ne pouvaient se voir confier une charge que, d'ailleurs, ils n'auraient pas acceptée. Il n'y avait donc pas grand choix possible parmi les anciens. Quant aux jeunes générations, elles étaient devenues en grande partie étrangères à la foi chrétienne. Chez le petit nombre des jeunes gens demeurés fidèles, la bonne volonté ne pouvait suppléer à l'absence totale de formation proprement théologique. C'est donc à peu près à partir de zéro qu'il fallut rebâtir. La reconstitution de cadres aptes à assurer l'enseignement dans les séminaires et à fortiori les académies ecclésiastiques[5] demanda un effort dont il est facile d'imaginer l'importance surtout si l'on tient compte des circonstances, car les conditions générales de vie qui sont faites à l'Eglise demeurent très peu favorables. Il ne faut donc pas s'étonner si le bilan des études ecclésiastiques se solde, à ce jour, par un bien maigre crédit. Il ne saurait en être autrement.

3. Cf. notre chronique citée plus haut : *Renaissance de l'enseignement théologique en U.R.S.S.*, dans *Russie et Chrétienté*, cahier n° 3-4, pp. 8-102.

4. Voir *Russie et Chrétienté*, cahier n° 3-4, 1948, pp. 50-53 : *Conditions d'admission aux séminaires et académies ecclésiastiques en U.R.S.S.*

5. Les premières classes du séminaire préparent aux fonctions de lecteur et de diacre, les deux classes suivantes qualifient pour les fonctions de prêtres de paroisses ainsi que pour l'entrée à l'Académie. Le cycle des études, à l'Académie, est également de quatre ans. Les étudiants qui achèvent avec succès ce cycle sont appelés à exercer le ministère sacerdotal dans les grandes villes. Ceux qui se distinguent dans ces études peuvent être nommés professeurs dans les séminaires. Les mieux doués restent attachés à l'Académie en qualité de professeurs stagiaires en vue de leur préparation à une activité pédagogique et scientifique.

Il est vrai que, dans l'émigration, s'étaient maintenues et même développées des forces vives dans le domaine de la théologie. A Paris, en particulier, la fondation de l'Institut de théologie orthodoxe Saint-Serge avait permis à un certain nombre de professeurs émigrés de continuer leur carrière scientifique et de former une relève, peu nombreuse sans doute mais de réelle valeur[6]. Quelques autres enseignaient dans les facultés de Belgrade, de Sofia et de Varsovie[7]. Mais l'appel qui leur fut adressé de rentrer en U.R.S.S. après la fin de la guerre, afin de contribuer à la restauration de l'enseignement religieux supérieur, se heurta de leur part à une insurmontable méfiance. Ils jugèrent généralement préférable, pour l'avenir de la théologie orthodoxe, de continuer leur travail dans les conditions d'entière liberté intellectuelle que leur assurent les pays où ils ont trouvé refuge. A de rares exceptions près, seuls rentrèrent au pays quelques professeurs demeurés dans les régions passées sous contrôle soviétique. Leur nombre est infime[8].

Ajoutons encore que les instruments de travail sont eux-mêmes très déficients. Les importantes bibliothèques des Académies ecclésiastiques d'antan ont été dispersées après leur fermeture. La plupart des livres ont été mis en vente par les soins de l'organisme d'Etat appelé *Le Livre International*, et acquis par l'étranger[9]. Beaucoup de bibliothèques privées furent aussi nationalisées et dispersées de même façon. Reconstituer de pareils fonds est une œuvre de longue haleine. La *Revue du Patriarcat de Moscou* signale de temps à autre des dons plus ou moins importants faits aux deux Académies ecclésiastiques de Moscou et de Léningrad par des évêques ou des prêtres ayant réussi à conserver les livres qu'ils avaient en leur possession. De l'étranger aussi sont venus des lots importants d'ouvrages récents publiés au sein des diverses confessions chrétiennes en matière de sciences religieuses. Il n'y a pas là, cependant, de quoi reconstituer plusieurs bibliothèques. C'est d'ailleurs sans doute le fond d'ouvrages russes du passé qui est le plus difficile à réorganiser.

6. Voir à ce sujet notre chronique : *Jubilé de l'Institut de théologie orthodoxe Saint-Serge à Paris* (1925-1950), dans *Russie et Chrétienté*, 1950, n° 1-2, pp. 101-106.

7. Depuis quelques années un séminaire de théologie orthodoxe russe a été ouvert à New-York.

8. La personnalité la plus marquante est le professeur Troitzky, spécialiste réputé du droit canonique, qui enseigna longtemps à Belgrade.

9. Le souci de se procurer des devises étrangères poussait à l'exportation et, parmi les marchandises à exporter, se trouvaient les objets précieux recueillis dans les églises (vases sacrés, icônes, ornements liturgiques, etc.), dont le plus grand nombre étaient désaffectés, et les livres de contenu religieux. D'importantes bibliothèques se sont constituées à l'étranger grâce à des achats faits à cette époque dans des conditions que le change rendait très avantageuses. La vente se réalisait soit sur catalogues envoyés régulièrement à qui en faisait la demande, soit sur place au cours des voyages organisés par l'*Intourist*.

D'un autre côté, il y a tout lieu de penser que les principaux périodiques de science théologique ou religieuse ne parviennent qu'en très petit nombre de l'étranger, si même il en parvient. Les échanges sont rares et peu assurés. La correspondance avec le dehors est quasi inexistante en raison de la suspicion qu'elle risquerait d'entraîner pour ceux qui s'y livreraient. L'inclusion d'un certain nombre de pays limitrophes dans la zone d'influence soviétique depuis la guerre aurait, cependant, pu étendre quelque peu les possibilités dans ce domaine, mais l'avènement d'un régime communiste en ces pays y a amené la suppression de la plupart des publications religieuses et celles qui ont survécu ne jouissent pas de l'entière liberté d'expression qui leur permettrait d'être une source authentique d'information sur le développement du labeur théologique.

Les moyens d'expression

Il est aisé de comprendre que, dans ces conditions, ce n'est pas l'abondance des documents qui peut rendre difficile la tâche d'analyser les orientations de la pensée théologique au sein de l'Eglise Orthodoxe dans l'Union soviétique. De l'enseignement régulièrement assuré dans le cadre des programmes des deux académies ecclésiastiques de Moscou et de Léningrad et des autres instituts théologiques, nous savons peu de chose. La principale source d'information est, dans ce domaine comme dans tous ceux qui touchent à la vie de l'Eglise, l'organe périodique officiel de l'Eglise patriarcale : *La Revue du Patriarcat de Moscou.*

Nous n'avons pas à présenter cette revue dont nous continuons à donner une analyse complète comme le faisait précédemment *Russie et Chrétienté*. Elle est le seul organe par lequel l'Eglise patriarcale puisse périodiquement rappeler au clergé des paroisses et des monastères les éléments principaux de la doctrine chrétienne en même temps qu'elle leur fournit des thèmes de prédication. Les pages de doctrine y sont relativement peu nombreuses et la partie polémique en est particulièrement importante. En dehors de cette revue, bien peu de chose a été publié : quelques textes d'offices liturgiques, un ouvrage sur le défunt patriarche Serge, un recueil de sermons du métropolite Nicolas, le recueil des *Actes de la conférence des chefs et représentants des Eglises Orthodoxes*, réunie à Moscou en 1948 (où la partie polémique est également considérable), le compte rendu de la *Conférence de toutes les Eglises et Associations religieuses de l'U.R.S.S. pour la défense de la paix dans le monde* (1952). Si notre liste n'est pas complète, il s'en faut certainement de très peu. En outre, un calendrier annuel de grand format qui

contenait, durant les premières années, des articles divers faisant suite à des indications liturgiques pour l'année en cours fut réduit ensuite à ces seules indications.

Sans doute les publications imprimées ne sont-elles pas le seul moyen d'expression écrite de la pensée religieuse. Il y a peut-être des tracts et feuillets clandestins. Il y a certainement des travaux reproduits en petit nombre d'exemplaires, faute de possibilités matérielles pour faire davantage. Ainsi en va-t-il, selon certaines indications relevées dans la *Revue du Patriarcat*, des dissertations ou thèses présentées pour l'obtention des grades académiques. Mais, étant donné le petit nombre d'élèves dans les Académies ecclésiastiques et leur faible qualification, ces travaux sont rares et, pour méritants qu'ils puissent être dans les circonstances données, ne peuvent apporter qu'une contribution médiocre à la renaissance de la science théologique. A part quelques travaux sur la liturgie, ils ont été jusqu'ici surtout d'orientation polémique et concernent l'histoire plus que la théologie proprement dite.

Tout cela fournit une base assez médiocre pour l'étude des orientations théologiques actuelles de l'Eglise Orthodoxe dans l'Union soviétique. Il nous parait cependant possible d'en dégager quelques lignes générales. C'est ce que nous nous efforcerons de faire dans un prochain article.

C.-J. DUMONT.

CHRONIQUE BIBLIOGRAPHIQUE

SUR QUELQUES PENSEURS RUSSES

C'est un sujet assez banal aujourd'hui que l'histoire de la pensée russe au XIXe siècle. Le R. P. B. Schultze[1], professeur à l'Institut pontifical oriental l'a renouvelé en considérant les penseurs russes d'un point de vue déterminé : « leur position devant le Christ, l'Eglise et la Papauté ». Point de vue étroit, sans doute, mais qui permet des précisions qu'on ne trouve pas ailleurs et éclaire chez les personnages choisis des côtés souvent ignorés. Il s'agit en effet d'une galerie de portraits : ils sont vingt-quatre et ils se succèdent dans un ordre qui n'est pas toujours chronologique depuis Skovoroda, de la fin du XVIIIe siècle, jusqu'à Viatcheslav Ivanov, qui est mort en 1949. On trouve là les plus grands : Gogol, Tolstoï, Dostoïevsky, et les ignorés du public : Boukharev, Fedorov, Ern, Karsavine. Naturellement tous appartiennent à la tendance spiritualiste, sauf un : l'insupportable Biélinsky, mentionné à cause de l'influence qu'il a exercée.

Tel est le plan de l'ouvrage. Tout choix est arbitraire — pourquoi rejeter Alexandre Blok et ignorer Nicolas Nepliouev, par exemple ? — et je me garderai de critiquer celui auquel s'est arrêté le P. Schultze. J'apprécie beaucoup les chapitres consacrés aux hommes de ce siècle, car ils sont souvent les moins connus, et nous sommes reconnaissant à l'auteur de nous apporter à leur sujet des renseignements difficiles à rassembler : dates, titres d'ouvrages, extraits assez étendus. C'est d'ailleurs sa méthode de faire parler les écrivains, et le lecteur en retire une impression de sûreté et d'objectivité. Il aura l'occasion de mieux pénétrer la pensée religieuse de Gogol. Il fera connaissance avec cette figure tragiquement attachante de l'archimandrite Théodore qui périt pour avoir tenté, en pleine période positiviste, de réconcilier le monde moderne et l'Eglise. Il se fera une plus juste idée de cet être odieux et admirable, échappant à toute définition, qu'était Rozanov. Et tout cela, vraiment, lui découvrira bien des recoins et des remous de la fameuse « âme russe ».

Quelques conclusions apparaîtront. D'abord, à quel point la littérature russe est pénétrée de pensée : si on intitulait un livre : *Les penseurs français*, qu'y ferait-on entrer, sinon des philosophes patentés ? Or sur les

1. Bernard Schultze, *Russische Denker*, Wien, Verlag Herder, 1950, 456 pp.

vingt-quatre du P. Schultze je compte à peine cinq philosophes et trois ou quatre théologiens. Les autres sont des romanciers, des publicistes, des poètes. Ensuite, combien cette pensée russe est loin de la nôtre, et, puisqu'il s'agit de pensée religieuse, combien elle est libre, flottante, et en même temps exigeante de justifications morales et aussi intellectuelles. Enfin, la question à chacun posée par l'auteur sur la papauté souligne l'immense éloignement qui les sépare tous de Rome, centre occidental et latin : seuls Tchaadev et Ivanov, Soloviev surtout, ont découvert en elle le siège universel.

Il est agréable d'avoir à signaler la réimpression d'une des premières traductions de SOLOVIEV[2] en français : la première édition des *Fondements spirituels de la vie* était de 1931, et une lettre de Mgr d'Herbigny la recommandait. Depuis, on a vu paraître *La Justification du Bien*, *Le Sens de l'amour*, *La crise de la philosophie occidentale*, et le recueil de Jean GAUVAIN dont je vais parler. Soloviev a conquis un assez large public pour que des éditeurs s'intéressent à lui. *Les Fondements spirituels* sont une œuvre de jeunesse — il l'écrivit entre 1882 et 1884 —, mais ils n'en expriment pas moins les convictions de toute sa vie. Il fallait à l'époque un courage intrépide, de la part d'un intellectuel, pour écrire un livre aussi profondément religieux, un véritable traité de spiritualité dont la doctrine se résume en notre « conformité à l'image du Christ » dans notre activité privée et publique. On remarquera entre autres l'exposé du *Pater* qui fait l'essentiel de la première partie.

Conscience de la Russie n'est pas une œuvre de VI. SOLOVIEV[3] : c'est le titre sous lequel sont présentés des extraits de plusieurs écrits du philosophe : *Discours sur Dostoïevsky*, *L'idéal national russe*, *La question nationale en Russie*, *Le judaïsme et la question chrétienne*, *Dégénérescence du slavophilisme*, *Lettres dominicales*, *Trois entretiens*. Tous ces textes, on le voit, traitent de la vocation de la Russie, à différents propos et dans divers moments de la vie de Soloviev. Jean GAUVAIN les a traduits — presque tous pour la première fois — et en a exposé la signification dans une introduction étendue, précise et d'une belle hauteur de vues. Ainsi le lecteur non seulement connaîtra un aspect important de la pensée de Soloviev, mais acquerra des notions propres à lui faire mieux comprendre le passé et le présent de la Russie.

Un ouvrage sur Méréjkovsky éveille des espérances, à plus forte raison s'il a pour auteur la compagne de toute sa vie, elle-même écrivain célèbre, Zénaïde HIPPIOUS[4]. N'aurons-nous pas un tableau fidèle et détaillé de cette fameuse Renaissance spiritualiste du XXe siècle et une définition précise de la place qu'y occupa le célèbre romancier, poète, publiciste, conférencier et philosophe ? Hélas! nos espoirs sont en partie déçus. On ne nous dit pas dans quelles conditions ce petit livre a été composé (Hippious ayant suivi dans la tombe son mari). Il est fait de pièces détachées qui

2. Vladimir SOLOVIEV, *Les fondements spirituels de la vie*, deuxième édition, Tour-Paris, Casterman, 1948, 194 pp.
3. Vladimir SOLOVIEV, *Conscience de la Russie*, traduit et présenté par Jean GAU-Paris, Luf, 1950, 188 pp.
4. Z. HIPPIOUS-MÉRÉJKOVSKY, *Dmitri Méréjkovsky*, Paris, YMCA-Press, 1951, 310 pp. russe).

laissent de grandes lacunes dans la biographie. Surtout, il n'éclaire guère la pensée, la position philosophique et religieuse de Méréjkovsky. Et puis, il est plein d'incertitude avouée ou d'erreurs dans les dates.

Ces regrets exprimés, voyons ce qu'il nous donne. Le souvenir assez vivant des impressions produites sur Hippious et Méréjkovsky par les événements et les personnes. Or, les événements, ce sont la guerre russo-japonaise et la pré-révolution de 1905-1906, la guerre de 1914, la révolution de 1917, l'émigration dans ses diverses étapes. Il est significatif de voir un conservateur comme Méréjkovsky réprouver les répressions gouvernementales et coqueter avec Savinkov, le tueur de l'organisation de combat des socialistes-révolutionnaires! Les personnes, ce sont Berdiaev, Blok, André Biély, Gorky, Rozanov, les sœurs de Vladimir Soloviev, et beaucoup d'autres. Elles sont caractérisées par des traits assez saillants, plutôt critiques, en tout cas instructifs. On voit par là l'intérêt de ces souvenirs, sans parler des deux protagonistes : l'auteur et son époux, présentés dans leur vie quotidienne.

Au sujet des *Réunions de philosophie religieuse*, on remarquera que Méréjkovsky avait le sentiment d'une certaine parenté d'inspiration entre le néo-christianisme dont il était le promoteur et le modernisme occidental. Séjournant en France en 1906-1908, il s'efforça de pénétrer dans les milieux modernistes, qu'il trouva d'ailleurs très fermés. A cette occasion, Hippious nous parle d'une réunion tenue chez le P. Portal : « Il y avait là bon nombre d'autres abbés et, semble-t-il, d'évêques. Dmitri, avec son ardeur ordinaire, se mit aussitôt à parler de ses idées, de l'Église universelle, de ce que le christianisme doit entrer dans le monde, de l'erreur du papisme... Eux s'accordaient poliment en tout avec Dmitri... — Mais le pontife romain, le pape et le papisme? A cela fut faite une réponse singulière, inattendue, mais nous l'avons tous entendue : « Le pape? C'est un abus. »

Cette « réponse » est rapportée en français dans le texte (p. 165). On peut juger, par tout ce passage, du degré de confiance qu'il convient d'accorder à ces souvenirs quand il ne s'agit plus d'impressions, mais de faits. Leur excuse est qu'ils ont été rédigés tardivement, à partir de 1943.

Après les grands noms de philosophes et d'écrivains qui ont été cités, on trouvera bien ternes les moralistes, presque tous inconnus en Occident, dont traite le R. P. S. Tyszkiewicz[5]. Et cependant il faut nous libérer de cette illusion où nous sommes qu'au-dessous des illustres il n'y a rien en Russie que le vide. Dans la littérature, les auteurs de second et de troisième ordre abondent, qui sont souvent révélateurs, instructifs, intéressants à tel ou tel égard : il en est de même dans l'ordre de la pensée. Le savant professeur du Russicum a donc bien fait de réunir dans un volume commode à consulter les études qu'il a consacrées au cours des années 1949 à 1951 dans la revue *Orientalia Christiana Periodica*, aux *Moralistes de Russie*. Ils ont beau être obscurs, ces professeurs de séminaires et ces auteurs de théologies morales, il ne nous éclairent pas moins sur l'enseignement qui a été donné au clergé russe, et par ricochet au peuple russe.

5. S. Tyszkiewicz, S.J., *Moralistes de Russie*, Rome, *Pont. Inst. Orient. Studiorum*, 1951, 202 pp.

Nous ne devons pas ignorer les solutions qui ont été proposées aux problèmes de conscience dans l'Eglise Orthodoxe aux diverses époques. Le Révérend Père nous est un guide sûr, parce que, se refusant aux généralisations ou systématisations toujours contestables, il s'est fait une règle de résumer fidèlement, servilement pourrait-on dire, chapitre par chapitre, les ouvrages qu'il examine. Cette modestie ne nuit pas à l'intérêt. Je me hâte d'ajouter qu'il a fait entrer dans son programme bon nombre d'auteurs de premier plan, en leur accordant la place qu'ils méritent. On trouvera chez lui des exposés très précis de la doctrine morale de personnages comme Dimitri de Rostov, Tykhon Zadonsky, Théophane Prokovitch, le métropolite Philarète, l'évêque Théophane-le-Reclus. Les quelques réflexions proposées par l'auteur en guise de conclusion sont empreintes non seulement de justice, mais même d'une profonde sympathie pour certains aspects de la morale orthodoxe : la vénération des choses sacrées, les efforts pour restaurer en soi la ressemblance avec Dieu, l'idée de l'unité radicale de la vertu, et surtout le souci de ne pas pousser trop loin la distinction nécessaire entre morale et spiritualité. Ce livre fournira donc matière à d'utiles méditations.

En signalant la *Petite Philocalie* que vient de nous offrir Jean Gouillard[6], je ne m'écarte qu'en apparence de l'objet de cette chronique : la Philocalie, en russe *Dobrotolioubié*, n'est-elle pas l'inspiratrice de la spiritualité russe, laquelle ne peut être séparée de la morale, — on vient de le voir, — ni de la pensée religieuse en général. Pour la première fois, le public français aura un ensemble de textes lui permettant de se faire une idée du fameux recueil compilé au Mont-Athos, imprimé à Venise en grec en 1782, traduit en slavon en Moldavie par Paisie Velitchkovsky et publié à Saint-Pétersbourg en 1793, refondu puis mis en russe par Théophane-le-Reclus en 1877, et qui a nourri toute la renaissance monastique russe du XIXe siècle. On sait que la Philocalie est une très copieuse anthologie des spirituels de l'Eglise orientale depuis Antoine et Evagre jusqu'aux hésychastes du XVe siècle. M. J. Gouillard l'a mise à la portée des lecteurs modernes et pressés, en choisissant les passages les plus caractéristiques, qu'il fait précéder d'introductions précises et sobres et accompagne le cas échéant de notes explicatives. Son introduction expose les questions soulevées par la Philocalie : la prière du cœur, l'hésychasme, la méthode psychotechnique accordant l'oraison à la respiration (et ses parallèles dans l'Islam ou dans l'Inde), l'invocation du nom de Jésus. Les lecteurs des *Récits d'un Pèlerin russe* sont déjà familiarisés avec ces questions, mais ils trouveront dans l'ouvrage si sagement conçu de J. Gouillard les éclaircissements qui peut-être leur manquaient. Il est toujours bon de remonter aux sources.

Pierre Pascal.

6. *Petite Philocalie de la prière du cœur*, traduite et présentée par Jean Gouillard, Éditions des *Cahiers du Sud*, 1953, 340 pp., 750 fr.

A PROPOS DU « RITE ORIENTAL » CATHOLIQUE

Ancien jurisconsulte du Synode de l'Église Orthodoxe en Pologne, . K. N. Nicolaev[1] a publié récemment un livre de 340 pages qu'il intiule : *Le Rite oriental*. Par l'énumération de ses titres personnels, par le oin qu'il prend de le faire préfacer par un théologien aussi connu que R. P. Cyprien Kern, comme aussi par les sous-titres significatifs qu'il i donne : Le chemin (qui doit mener) Rome en Russie, Rome-Pologne-ussie, l'auteur entend bien souligner l'importance de son œuvre et ussi, nous semble-t-il, indiquer au nom de qui il voudrait parler. Cela ous oblige à ne point passer sous silence, comme nous aurions préféré faire, un ouvrage dont nous estimons la publication malheureuse.

M. Nicolaev fait le procès impitoyable de la politique religieuse du ape Pie XI dans ses rapports avec l'Église Orthodoxe. Il lui reproche surout la création du « rite oriental », lequel consisterait, comme prend oin de nous l'apprendre l'exergue même de son livre, à affubler de peaux e brebis les loups rapaces que sont les faux prophètes du nouveau rite.

Il nous semble qu'il faudrait distinguer, en cet ensemble d'affirmaions, trois questions : l'authenticité des faits, — l'interprétation qui en st donnée, — et l'opportunité, du point de vue du bien de l'Église, de ublications de ce genre.

1. Sur le premier point, — abstraction faite de plusieurs insinuations évoltantes puisées dans la presse antireligieuse, par exemple en ce qui oncerne la mort de Pie X et de quelques cardinaux, — nous ne nous senons pas du tout gênés à reconnaître la remarquable information de l'auur. Bien placé pour observer, il a pu recueillir et classer en ses notes u'il nous ressort aujourd'hui avec toutes les références, un nombre mpressionnant de faits, de manifestations d'hostilité et de fanatisme qui ont, à juste titre, profondément blessé. Cela même aide à comprendre, inon à justifier, le ton acerbe de son ouvrage. En Pologne, dans le domaine de l'unionisme, à part de rares exceptions (je pense à quelques disparus qui me furent chers), les méthodes d'un sain irénisme semblaient inaccessibles aux catholiques intransigeants que furent toujours es fils d'un peuple généreux mais trop porté à identifier sa foi avec sa nationalité.

Il importe cependant de remarquer, pour éviter toute confusion, qu'il e serait pas équitable de rendre l'Église catholique responsable de meures dont l'initiative appartient uniquement au pouvoir civil. Tout le monde sait, en particulier, que la destruction des Églises Orthodoxes, qui révolta à juste titre la conscience chrétienne (et pas seulement des ortholoxes), relève uniquement de la politique à courte vue des gouvernants l'alors. Qu'on cesse donc de nous l'imputer; nous avons, sans cela, assez

1. K. N. Nicolaev, *Vostotchnyj Obrjad* (*Le Rite oriental*), 1 vol. gr. in-8°, Paris, MCA-Press, 1950, 340 pp. (en russe).

d'autres fautes à déplorer pour qu'on ne grossisse pas à plaisir notre dossier.

Nous devons, en second lieu, ajouter que les responsabilités sont partagées en fait d'intolérance et que, dans le camp des orthodoxes également, non seulement au temps de l'anéantissement de l'Église uniate (en 1839, 1862 et 1945), mais aussi dans la période d'entre deux guerres, on ne trouvait guère plus de compréhension et de largeur de vues et certainement pas du tout de désir de s'élever au-dessus des questions strictement nationales. Ce qui n'excuse pas les déficiences des catholiques polonais, mais ne donne pas trop le droit de les leur reprocher avec aigreur.

2. Beaucoup plus grave et, pour tout dire, injuste nous paraît l'*interprétation* que l'auteur veut donner de cette longue suite de faits malheureux. A-t-il vraiment le droit d'y voir une volonté du pape Pie XI de *conquérir* par tous les moyens, — dont le « rite oriental » ne serait que le dernier en date et le plus captieux, — une Russie vers laquelle il demeurait obstinément tourné ? Est-il exact qu'un manque de scrupules et la traditionnelle « ambition romaine » soient à la base de la politique vaticane en ses rapports avec les orthodoxes de Russie et de Pologne ? Ne pourrait-on lui reconnaître d'autres motifs moins noirs et peut-être pas tellement en contradiction avec l'esprit de l'Évangile ?

Et d'abord, l'existence même d'un catholicisme de rite oriental est-elle, comme on nous la présente, condamnable du point de vue chrétien ? N'est-elle pas, au contraire, dans la ligne authentique de l'Église, qui a toujours revendiqué pour elle le privilège de l'universalité, n'entendant se lier à aucun nationalisme, à aucune race, culture, forme de civilisation ou tradition liturgique ? Ce n'est vraiment pas sa faute si d'autres ont des conceptions ecclésiologiques différentes.

On objectera peut-être que si la théorie reste inattaquable, la manière dont de maladroits et trop zélés « missionnaires » la mettent en pratique est souverainement offensante pour les orthodoxes pieux et convaincus qui ne se sentent nullement le besoin d'être *convertis*. Il importe de nous expliquer une fois pour toutes sur ce sujet délicat des conversions et du travail missionnaire parmi les orthodoxes. Nous croyons pouvoir résumer notre position dans les trois propositions suivantes :

a) Il est vrai que les catholiques ne peuvent pas prendre leur parti du fait de la séparation des Églises. Il leur paraît qu'il y là un défi permanent porté à la volonté du Christ, si nettement et si pathétiquement exprimée dans la prière sacerdotale (Jo., XVII). Ils éprouvent le désir passionné de changer cet état de choses et se sentent le devoir d'y travailler de toutes leurs forces. Mais il leur paraît en même temps qu'il n'y a, en cette attitude, rien qui doive heurter leurs frères orthodoxes. Et ce leur est un douloureux sujet d'étonnement de rencontrer parfois chez ces derniers une volonté de *statu quo* en laquelle, en aucun cas, ils ne sauraient reconnaître l'idéal religieux. Ils croient, en effet, que d'un côté comme de l'autre de la terrible barrière confessionnelle, on devrait penser exactement de même sur le fait de la désunion et avoir d'identiques réactions, c'est-à-dire la déplorer, désirer le rétablissement de l'Unité chrétienne et

employer toutes ses activités à la réaliser. Certes, catholiques et orthodoxes comprendront l'union d'une manière différente, les uns avec le pape, les autres sans lui : c'est là toute la tragédie du schisme sans laquelle il n'y aurait pas de problème du tout. Mais c'est déjà beaucoup que leur conception foncière de la nécessité de l'unité chrétienne soit identique ou, du moins, *doive* être identique. Et cela permet d'espérer que le jour viendra où leurs bonnes volontés ayant cheminé sur des voies différentes finiront par se rencontrer. Et ce sera l'œuvre de Dieu même qui refera ce que les hommes un jour ont défait pour le plus grand dam de la chrétienté.

b) Il est hors de doute que les unionistes modernes portent l'accent sur le travail en vue de la grande unité chrétienne. Les retours individuels, visiblement, les intéressent moins. Certains seraient même portés à les considérer comme très peu désirables, en tant qu'ils nuisent inévitablement aux bonnes relations entre les diverses confessions qu'il s'agit de réunir et donc de ne pas effaroucher par un travail intempestif de propagande. Des âmes d'élite ne pourront pas ne pas se poser pour elles-mêmes le problème de la véritable Église et elles croiront devoir le résoudre par une adhésion à ce qui leur sera apparu comme la volonté positive du Christ. Le devoir d'un pasteur sera, évidemment, de se pencher avec amour sur ces âmes et de les aider à accomplir une démarche d'autant plus méritoire que souvent elle leur aura imposé un brisement avec le passé. Mais là devrait se borner son rôle. Il devrait, pour le bien de la cause qui lui est chère, s'abstenir délibérément des conversions trop hâtives et, à plus forte raison, de celles qui n'offriraient pas toutes les garanties nécessaires de sincérité et de pureté d'intention. Surtout toute apparence de double jeu et de tromperie des âmes faibles devrait être absolument étrangère à son activité. Nous ne pensons pas que l'orthodoxe le plus chatouilleux puisse trouver à redire à ce programme.

c) L'homme, malheureusement, vise souvent aux solutions rapides, commodes et peu nuancées, sans se douter qu'il dessert par là même une cause qu'il prétend servir. Il a pu arriver, il est certainement arrivé, que des missionnaires du rite oriental aient donné dans ce travers. Nous sommes les premiers à le déplorer et à le condamner. Cependant, allons au fond des choses. Les orthodoxes ont-ils vraiment le droit de s'en indigner comme d'un crime? Qu'y a-t-il à la base de ce zèle, peut-être peu prudent, sinon une réelle estime et un véritable amour pour ces âmes à qui on voudrait donner ce que l'on considère comme le plus important ? Pourquoi les orthodoxes eux-mêmes, s'ils sont convaincus de représenter la seule vraie Eglise du Christ, n'en agissent-ils pas de même, à de très rares exceptions près, vis-à-vis de nous ? Y a-t-il dans leur absence de prosélytisme confessionnel seulement prudence et respect de la liberté individuelle ? Ou n'y pourrait-on pas voir le reflet d'une conception ecclésiologique à base de nationalisme? A eux de s'examiner en toute objectivité et de répondre à ces questions. Pour nous, nous nous refusons à considérer le zèle, même lorsqu'il est naïf et imprudent, comme une offense à ces frères aimés. Il est, certes, légitime qu'ils se tiennent en garde; nous ne leur reconnaissons pas le droit de s'indigner. Il me souvient de ce prédicant baptiste qui, un jour, m'entreprit pour tâcher de me

convertir à sa secte. Cette tentative me fit bien un peu sourire, mais elle ne me froissa nullement et, au fond, je crois même qu'elle me flatta plutôt, car je me dis que cet homme devait bien m'estimer puisqu'il avait tant de désir de me voir partager ses croyances. Il me paraît anormal et peu logique que M. Nicolaev et même le R. P. Cyprien Kern réagissent différemment en présence des ardeurs apostoliques de certains catholiques, même si elles empruntent la forme du rite oriental et même si parfois elles présentaient un caractère quelque peu brouillon.

3. Il nous reste à parler de l'opportunité, pour le bien des âmes et de l'unité chrétienne, du livre de l'honorable jurisconsulte de l'Eglise orthodoxe autocéphale de Pologne. Poser la question est la résoudre.

Trop de publications de ce genre ont paru depuis neuf siècles que dure le schisme. La vérité n'y a rien gagné, car elle était présentée d'une manière unilatérale. Et la chartié, de toute évidence, n'y a point trouvé son profit. Orthodoxes et catholiques se sont jeté mutuellement à la face tout ce qu'ils avaient accumulé d'erreurs, d'injustices, de rancœurs : d'un côté le sac de Constantinople par les Croisés, les autodafés de l'Inquisition, etc...; de l'autre, quelques histoires qui ressemblent étrangement aux premières. Aujourd'hui, on nous apporte un procès assez partial de l'attitude catholique en Pologne. Espérons que quelque Polonais ne va pas y répondre en racontant ce que les orthodoxes ont appelé par euphémisme « réconciliation des uniates à la sainte Église Orthodoxe ». Nous avons mieux à faire que de nous dresser les uns contre les autres. N'oublions pas que nos disputes font le jeu de notre commun ennemi, celui qui voudrait conquérir le monde et effacer dans l'âme de tous les hommes la ressemblance du Christ. Et soyons persuadés que si notre devoir est de *désirer* et de *rechercher* l'union, nous n'y parviendrons certainement pas par le chemin des reproches mutuels, mais plutôt par celui de la confession humble et repentante de nos propres torts vis-à-vis de nos frères. Dans les mouvements religieux comme en ascèse personnelle, la prière de saint Ephrem-le-Syrien garde son actualité et sa souveraine efficacité[2].

Nous avons constaté avec joie qu'aucun orthodoxe sérieux de notre connaissance n'a approuvé le livre de M. Nicolaev. Et nous ne nous étonnons pas qu'un prélat éminent de l'Église Orthodoxe[3] ait cru devoir publiquement le dénoncer comme une mauvaise action. Pour nous, nous espérons que ce faux pas n'aura pas de suite et restera sans lendemain.

Philippe de Régis.

2. L'auteur de la récension fait allusion à cette belle prière, récitée durant le Carême et si chère à la piété orthodoxe : « Seigneur et Maître de ma vie, préserve-moi de l'esprit d'oisiveté, d'abattement, de domination et de légèreté; mais donne, à moi, qui suis ton serviteur, la chasteté, l'humilité, la patience et la charité. Oui, Seigneur, Roi, donne-moi de considérer mes péchés et de ne pas juger mon frère, car tu es béni dans les siècles des siècles. Amen. » (*Réd.*)

3. S. Exc. Mgr Cassien, recteur de l'Institut de Théologie orthodoxe russe de Paris, [illegible] la célébration d'une liturgie solennelle pour l'Unité, le 11 février 1952. (*Réd.*)

Quelques réflexions complémentaires sur le même sujet

Les considérations du R. P. de Régis qu'on vient de lire, — et dont nous le remercions, — aideront à porter un jugement équitable sur l'ouvrage de M. Nicolaev. L'expérience qu'il a acquise au cours de nombreuses années de travail missionnaire selon le « rite oriental » en Pologne et, depuis lors, à Rome et à Buenos-Aires, le dévouement sans borne et désintéressé qu'il a déployé au service de nos frères russes, à quelque confession qu'ils se rattachent, donnent à son commentaire une grande autorité. Il nous semble cependant que l'importance du problème soulevé appelle, au-delà même du cas posé par le pamphlet de M. Nicolaev et de la réponse qu'y donne le P. de Régis, quelques réflexions complémentaires.

Si nos frères orthodoxes sont, d'une manière à peu près unanime, opposés à la création de communautés catholiques dites de « rite oriental » dans les pays où elles n'existaient pas historiquement jusque-là, ce n'est pas seulement en raison du zèle maladroit ou intempestif dont feraient preuve certains missionnaires pratiquant ce rite de longue ou de fraîche date. C'est, si nous les comprenons bien, pour des raisons plus profondes. Leur animosité n'est pas moindre, en effet, lorsque le zèle de ces missionnaires se révèle plus « habile » et même lorsqu'il s'abstient de tout acte positif de prosélytisme. Le P. de Régis voit très à propos dans l'opposition de deux conceptions du gouvernement de l'Eglise, chacune s'estimant pour sa part la seule vraie, un des aspects les plus manifestes et les plus douloureux de la tragédie du schisme. Mais il faut noter que du côté de l'Église romaine l'attitude à l'égard de cette tragédie s'est sensiblement modifiée au cours des siècles. Il y eut d'abord, semble-t-il, une période où l'on crut à la possibilité du rétablissement de la communion telle qu'elle existait avant le schisme, moyennant l'élimination des quelques différends doctrinaux par lesquels, du côté orthodoxe, s'efforçait de se justifier la séparation. Cette élimination on l'attendait comme un résultat de discussions doctrinales conclues au sein d'un concile œcuménique, comme ce fut le cas à Lyon (1274) et à Florence (1439). Aucune des Unions proclamées par ces conciles ne s'étant avérée durable (celle de Florence ne fut même pas momentanément acceptée en certains pays, en Russie par exemple), il semble que Rome s'orienta désormais dans une voie plus « réaliste » : faute d'une union générale, on se contenterait d'unions partielles, c'est-à-dire qu'on aggrégerait à l'Église romaine, tout en leur assurant selon les décisions de Florence la conservation de leurs rites et autres coutumes légitimes propres, toutes les fractions d'Églises orientales qui reconnaîtraient l'autorité du Souverain Pontife et adhéreraient sans réserve à son enseignement. Ces accessions à l'unité catholique de fractions plus ou moins importantes d'Églises locales ne pouvaient se réaliser qu'au détriment des Églises dont elles se détachaient et de la communion desquelles elles étaient contraintes de se séparer. Que cette manière de réaliser l'union par amputations successives ait pris, aux yeux des orthodoxes, l'aspect d'une « conquête » il ne faut pas s'en étonner. Et bien qu'aucun orthodoxe sérieux ne mette en doute la légitimité de la

multiplicité des rites au sein de l'Église du Christ, il était fatal que les dispositions libérales du Concile de Florence dans ce sens fussent désormais interprétées comme une manœuvre tactique propre à favoriser cette « conquête ». De là à juger déloyale cette manœuvre, il n'y avait qu'un pas, d'autant plus vite franchi que le zèle des missionnaires de rite oriental se déployait de préférence parmi les simples fidèles, peu aptes à s'y reconnaître dans l'imbroglio des questions historiques et théologiques, objet du litige, et dont la pratique d'un rite qui leur était familier pouvait contribuer à surprendre la « bonne foi ». Aux yeux de beaucoup d'orthodoxes, la question du schisme n'est pas du ressort des simples fidèles. Un différend grave a mis aux prises les hiérarchies de l'Église d'Orient et de l'Église d'Occident au sujet de la nature et de l'étendue des pouvoirs du Siège de Rome. C'est à ces hiérarchies elles-mêmes qu'il appartient d'y mettre fin par un accord mutuel. La reconnaissance, par un groupe plus ou moins important de fidèles ou même par une fraction de la hiérarchie, du bien-fondé de la position romaine ne saurait constituer une solution du problème: elle ne peut qu'envenimer davantage les relations entre l'Église d'Orient et l'Église latine et par conséquent retarder encore, sinon rendre tout à fait impossible, la cessation souhaitable du schisme. Cette manière dont nos frères orthodoxes conçoivent les choses nous paraît constituer une des données fondamentales du problème de la réunion. Elle commande, en tout cas, leur attitude assez générale quant à la pratique d'un « rite oriental catholique ».

Naturellement la question du schisme ne se réduit pas à ces seules données. D'autres d'ailleurs sembleraient y contredire, en particulier l'importance accordée à la notion de « sobornost » dans l'Église Orthodoxe, surtout dans l'Église russe. N'y attribue-t-on pas, en effet, à l'opposition manifestée par le peuple fidèle, le rejet des décisions unionistes de Florence, décisions que l'épiscopat se montrait enclin à accepter? N'y fait-on pas volontiers de la masse de l'Église, peuple fidèle compris, le dépositaire du don d'infaillibilité accordé par Dieu à son Église? N'y déclare-t-on pas, assez généralement, que les décisions d'un concile, fût-il œcuménique, tiennent leur valeur normative de l'acceptation qui en est faite après coup par l'ensemble du corps de l'Église? Oui, nous connaissons toutes ces affirmations qui posent d'ailleurs un certain nombre de questions théologiques et historiques graves et délicates. Mais on peut difficilement contester d'une part que le peuple fidèle soit au maximum influençable par les multiples facteurs historiques qui n'ont qu'un rapport fort lointain avec la révélation divine (facteurs parmi lesquels le sentiment national ou ethnique a souvent joué un rôle prépondérant ainsi que le fait très justement remarquer le P. de Régis); d'autre part, qu'en dépit de la faveur dont jouit la théorie de la « sobornost » dans certains cercles de théologiens orthodoxes, surtout russes, cette théorie soit loin d'avoir éliminé le sens très traditionnel d'une autorité et d'une responsabilité propre de l'épiscopat dans l'Église.

Sans prétendre, à beaucoup près, épuiser le sujet du « rite oriental », ajoutons encore qu'une bonne connaissance de ce rite (et cette bonne connaissance nous semble presque nécessairement subordonnée à sa pratique effective) peut être une contribution très efficace à la mise en relief.

au sein de l'Église romaine et devant sa conscience, des exigences d'une vraie catholicité et donc jouer un rôle positif important dans une recherche sincère de l'unité. C'est peut-être dans ce domaine que les impulsions données par le pape Pie XI aux études concernant l'Orient chrétien et à l'apostolat en milieu oriental se révéleront avoir été l'élément le plus important et le plus efficace de ses directives. C'est en tout cas, semble-t-il, l'élément qu'ont retenu de préférence, à la lumière de l'expérience et d'une meilleure connaissance des données du problème (données de fait et données de principe), bon nombre de ceux qui, à l'appel du grand pape, se sont engagés dans cette voie. Au contraire, s'attacher surtout à la préparation d'une « conquête » aux dépens de l'Église orthodoxe et, en attendant le jour J et l'heure H, accumuler avec plus ou moins de discrétion personnel et matériel en vue de cette offensive apostolique c'est, croyons-nous, en dépit de bien des éléments valables, se préparer d'amères désillusions. Il serait regrettable que les outrances du livre de M. Nicolaev et la malveillance de certains de ses passages nous empêchent de prendre acte du sérieux avertissement qu'il constitue pour nous.

Nous aurons certainement l'occasion de revenir dans cette revue sur cet important et délicat problème que pose le « rite oriental ». Ce que nous en avons dit permet déjà de comprendre qu'il n'est pas, à nos yeux, de ceux que l'on peut résoudre par un simple oui ou par un simple non. Il n'est qu'un des éléments de la question des voies pouvant mener à la liquidation heureuse du schisme et il ne peut être traité utilement que replacé dans ce contexte plus vaste. C'est précisément à découvrir et analyser ce contexte de la façon la plus objective possible que vise, nos lecteurs le savent, tout l'effort de notre revue.

C.-J. Dumont.

REVUE DU PATRIARCAT DE MOSCOU

La Revue du Patriarcat de Moscou *est l'un des très rares périodiques spécifiquement religieux paraissant en U.R.S.S. Son caractère officiel en dit suffisamment l'importance. C'est pourquoi nous continuerons à en donner un aperçu aussi complet que possible, comme nous le faisions précédemment dans notre revue* Russie et Chrétienté. *Dans cette recension le titre de l'article est suivi d'un très court résumé des idées exposées; parfois une citation textuelle souligne un passage plus caractéristique; en aucun cas nous ne portons d'appréciation sur le contenu de ces articles, laissant ainsi à cette partie de notre revue un caractère strictement documentaire.*

1953. Janvier. — *Message de Noël* de S. S. le patriarche Alexis adressé aux archevêques, évêques et fidèles, pp. 3-4. — Discours de S. S. le patriarche de Moscou et de toute la Russie, Alexis, lors de sa décoration par le président du praesidium du Soviet suprême de l'U.R.S.S., N. M. Chvernik, de l'ordre de l'Insigne rouge du Travail, pp. 5-6. S. S. Alexis, *Adresse aux chefs des Églises autocéphales* à l'occasion de la fête de Noël, p. 7. — *Lettre* du patriarche de Jérusalem, Timothée, à S. S. le patriarche Alexis, traitant des prélats et clergé russes émigrés, frappés d'interdit; le patriarche de Jéruslaem fait savoir au patriarche de Moscou que l'Église-mère de Sion n'entrera en relation avec aucun d'eux avant qu'ils ne réintègrent le sein de leur Église-mère russe. Et qu'en conséquence de cette décision prise par lui et le saint Synode de son Église, Mgr Séraphim, arrivé d'Amérique, et l'archimandrite Dimitri de passage à Jérusalem, n'ont pas été autorisés à célébrer — avec le clergé local — dans les Lieux saints, p. 8. — *Nomenclature des offices* célébrés par S. S. le patriarche Alexis aux mois de novembre et décembre 1952, pp. 9-10. — Nécrologie, J. Satirsky, *Décès de l'archevêque d'Astrakan et Saratof, Philippe*, pp. 11-13. — Pour la défense de la paix. *Adresse du « Congrès des Peuples pour la paix » aux gouvernements des cinq grandes puissances*, p. 14. — *Appel du Congrès des Peuples pour la défense de la paix*, pp. 15-17. — *Appel des hommes de la Corée du Nord et du Sud* engagés dans l'action religieuse à tous les chrétiens et hommes de tous les pays s'occupant de questions religieuses, — en protestation contre « les barbares atrocités pratiquées par les impérialistes américains ». L'appel est signé de « Kan-Iak-Ourk, chef de la communauté centrale de l'Union des chrétiens de la Corée du Nord, de Kim-Tchan-Dioum, chef de la communauté centrale de l'Union démocratique chrétienne de la Corée du Sud » et, sur deux colonnes, de soixante-quatre autres noms, pp. 18-21. — *Déclaration* adoptée par le *Congrès des peuples pour la Paix*, le 17 décembre 1952, à Vienne, pp. 22-23. — Métropolite Nicolas, *Discours* prononcé au Congrès de Vienne. Il sera inséré, dit une note de bas de page, dans la collection des documents du Congrès. C'est un plaidoyer en faveur de la conclusion d'un Pacte de Paix entre les « Cinq grands », pp. 24-29. — A. Vedernikov, *La voix de l'Église* (à propos du discours prononcé par S. S. Alexis à la quatrième

Conférence des Partisans de la paix), discours dans lequel le patrirache comme, ailleurs, le métropolite Nicolas, justifie la participation de l'Église Orthodoxe russe à cette lutte en rappelant le mot de Staline : « En ce qui concerne l'Union Soviétique, tous ses intérêts, d'une façon générale, sont indissolublement liés à la paix du monde entier », pp. 30-33. — *Échos de la vie des Églises Orthodoxes autocéphales*. — *Bibliographie*. « Le Dr Nicolas, métropolite de Kroutitsy et de Kolomna, Rapports, discours, allocutions prononcés en Bulgarie, du 30 mai au 6 juin 1952 », édition synodale, Sofia, agrémentée d'un portrait du prélat, nommé « le premier des orateurs d'Église contemporains », pp. 34-35. — *Articles*. Archiprêtre S. Savinsky, *La Nativité du Christ — fête de Lumière*, brosse un sombre tableau du monde païen et romain et montre comment la Révélation a transfiguré la vie humaine par la connaissance de Dieu et de la Vérité, pp. 36-38. — Archiprêtre D. Bogoliouboov, *Le Baptême du Seigneur, commentaires*, pp. 39-40. — W. Nikonov, *La signification messianique des prophètes de l'Ancien Testament*, résumé d'un article plus long, démontre, en commençant par Moïse, comment les Saintes Écritures ont prédit la venue du Seigneur, pp. 41-48. — Archimandrite Claude, *L'évêque Théophane, reclus du monastère de Vychi et théologien*, mort en 1894, — d'après les souvenirs de ses contemporains, pp. 49-54. — *Échos de la vie des Éparchies*. Éparchie d'Estonie, W. Savine, prêtre, *Bicentenaire de la paroisse orthodoxe de Riapine*, pp. 55-56. — Éparchie de Moscou, W. Izioumsky, *Don d'amour et de gratitude*, solennités religieuses à l'occasion de la bénédiction du nouveau revêtement d'argent et pierres précieuses (offert par les fidèles) de l'icone miraculeuse de saint Nicolas, apportée en 1224 au village de Zaraïsk, pp. 57-58. — Éparchie de Molotof, Nécrologie, archiprêtre B. Popof, *Décès de l'archiprêtre* L. W. Zoubarev, 1881-1952, pp. 59-60. — *Chronique*, p. 61.

Février. — *Vœux de Noël* reçus par S. S. le patriarche Alexis, pour la fête de Noël de l'année 1952, p. 3. — *Distinction* accordée au métropolite de Novo-Sibirsk, Bartholomée, p. 3. — *Échos de la vie de l'Église*. N. L. *Offices solennels* à l'occasion de la fête de la Nativité du Seigneur, pp. 4-5. — Archiprêtre S. Milovidov, *Soixantième anniversaire de l'ordination de Mgr Bartholomée*, pp. 6-8. — N. A., Nécrologie. *Décès de l'archevêque de Kazan, Serge*, survenu le 18 décembre 1952, à l'âge de 72 ans, pp. 9-11. — R. Dneprov, *Cruelle perte* (pour le premier anniversaire de la mort du patriarcho-catholicos Callistrate), souvenirs, pp. 12-15. — *Pour la défense de la paix*. Métropolite Nicolas, *Au Congrès des Peuples pour la Paix*, Vienne, 12-19 décembre 1952. Le métropolite relate ses impressions et les louanges adressées en sa personne à l'Église Orthodoxe russe, pp. 16-26. — A. Vedernikov, *L'Église Orthodoxe en Chine — pour la défense de la paix*. Cette Église constitue l'exarchat asiatique-oriental du patriarcat de Moscou et comprend cinq éparchies, celles de Pékin, de Kharbine, de Shanghaï, de Tian-Tzin et de Sin-Tzian, ayant à leur tête l'archevêque Victor. L'article insiste sur la nécessité de la conclusion d'un « Pacte à Cinq » et fait l'éloge des activités de l'Église Orthodoxe, pp. 27-30. — *Chronique*. *Réception* au patriarcat de Moscou d'invités étrangers; il s'agit de divers délégués ayant participé au Congrès de Vienne, p. 31. — *Échos de la vie des Églises autocéphales orthodoxes*. *Bibliographie*. Prof. I. Chabatine, *La voix de l'Orthodoxie*, organe de l'Église Orthodoxe en Tchécoslovaquie. *Chronique d'Église* (en langue hongroise), périodique mensuel publié à Budapest par les paroisses orthodoxes en Hongrie, pp. 33-34. — *Articles*. Archiprêtre D. Bogoliouboov, *Présentation de l'Enfant-Jésus au Temple*, résumé de l'enseignement de l'Église Orthodoxe, pp. 35-36. — Archevêque Luc, *Tentation de Notre-Seigneur au désert*, exposé de la vérité de ce que le Seigneur est bien « vrai Homme » et « vrai Dieu », pp. 37-41. Higoumène Paul, *Au pays depuis cinq*

ans; après un séjour à l'étranger de presque toute une vie, chante la gloire de la patrie et ironise sur les différentes juridictions qui morcellent l'Église Orthodoxe à l'étranger, juridictions vouées, dit-il, à la mort par extinction, pp. 42-44. — *Échos de la vie des écoles ecclésiastiques.* Prof. N. Doctoussov, *Journée significative dans les écoles ecclésiastiques de Moscou*, signification qu'elles tirent de la visite que leur a rendue S. S. le patriarche Alexis, pp. 45-46. — *Échos de la vie des Éparchies.* Éparchie d'Orloff. Hiéromoine Serge, *L'Église de l'Ascension de la ville d'Elz*, description, pp. 47-49. — Éparchie de Novosibirsk. Archiprêtre A. Sytchougov, *Consécration d'une maison de prière*, p. 49. — Archiprêtre K. Koman, Éparchie de Pinsk, *Deux jubilés*, p. 49. — *Chronique*, p. 50.

Mars. — *Avis de décès* de I. V. Staline, p. 3. — *Communication* du Comité central du parti communiste de l'Union Soviétique et du Praesidium du Soviet suprême de l'U.R.S.S., faisant connaître « à tous les membres du parti et à tous les travailleurs de l'Union Soviétique » la mort de Staline, pp. 5-7. — S. S. le patriarche Alexis, *Communication aux prélats des éparchies*, datée du 4 mars 1953, invitant toutes les églises à la prière pour la guérison du « cher malade », et *Communication au Conseil des ministres, Condoléances* du patriarche, datée du 6 mars 1953, p. 8. — Une *délégation* de l'Église Orthodoxe russe, conduite par le métropolite Nicolas, dépose une couronne sur la bière et assure une veillée d'honneur, p. 9. — *Office des défunts* célébrée pour le généralissime Staline, p. 10. — Partie officielle. S. S. Alexis, *Allocution* prononcée et adressée à Mgr Hermogène nommé évêque de Taschkent, pp. 11-12. — Nomination et mutation de prélats, p. 13. — *Nomenclature des offices* célébrés par S. S. le patriarche Alexis au cours du mois de janvier, p. 14. — N. Radkovsky, prêtre, *Fête du saint patron* de S. S. le patriarche de Moscou, pp. 15-18. — Sous la signature A. G., *Allocution de Mgr Hermogène* à l'occasion de son intronisation comme évêque de Taschkent, pp. 19-20. — Archiprêtre N. Votchinsky, *article nécrologique* à l'occasion de la mort de l'archevêque d'Archangel, Léonce, pp. 21-22. — Archiprêtre V. Vassiliev, *article nécrologique* à propos du décès de l'ancien vicaire de l'éparchie de Kirov, l'évêque Dimitri, p. 23. — *Pour la défense de la paix.* A. Vedernikov, *Grand rapprochement des peuples*, à propos du Congrès de Vienne, organisé sur l'initiative du Conseil mondial de la paix, les 12-19 décembre 1952, pp. 24-27. — *Échos de la vie des Églises Orthodoxes autocéphales.* A. Boutievsky, *Le patriarche de Constantinople, Mélétios IV et l'Église Orthodoxe russe.* En rappelant la cordialité des rapports qui avaient existé avant la première guerre mondiale entre l'Église Orthodoxe russe et le Siège de Constantinople auquel « la plus jeune mais la plus puissante Église-Sœur » témoignait un immuable respect, l'article fait remonter aux ambitions territoriales du groupe politique dominé par Vénizelos à partir de l'année 1917 et qui étendait ses prétentions jusqu'à espérer faire de Constantinople la capitale d'un Empire byzantin reconstitué, le changement survenu rapidement dans ces rapports. Le grief majeur qu'il fait au patriarche Mélèce IV, après avoir passé en revue toutes les décisions « anticanoniques » prises à l'égard de certaines Églises de la diaspora orthodoxe, est d'avoir, en fait, voulu transformer la primauté d'honneur du Siège de Constantinople en une primauté de pouvoir, « notion étrangère à l'esprit de l'Orthodoxie », pp. 28-36. — A. Vassiliev, *Contribution à la « Sobornost » catholique* (à propos du premier Concile local de l'Église Orthodoxe en Tchécoslovaquie) : « Pas d'autre voie pour l'Église que de rendre à César ce qui est à César et à Dieu ce qui est à Dieu. » Cette conclusion tirée par Mgr Eleuthère, archevêque de Prague et de Tchécoslovaquie, des conjonctures contemporaines, permet à l'auteur de l'article d'affirmer que « un an à peine après la procla-

mation de son autocéphalie, l'Église Orthodoxe en Tchécoslovaquie fait ses preuves ». Élaboration d'un « Statut » de l'Église, adopté en Tchécoslovaquie, décembre 1950, complété ensuite par des « Règlements explicatifs » ayant pour objet de déterminer et d'organiser le domaine de l'activité religieuse « en conformité avec le canon de l'Église universelle et dans les conditions voulues dans un État de démocratie populaire »; convocation, en vue de sanctionner les décisions prises, d'un Concile local dans la ville même qui vit s'accomplir la rupture avec Rome (Priachev) et qui forme « le centre de la puissante Éparchie revenue à l'Orthodoxie ». Des trois résolutions adoptées en conclusion des débats et du discours de Mgr Eleuthère — au cours duquel celui-ci a insisté sur la nature de la « tâche principale de l'Église », à savoir, non seulement « élever ses fils dans la foi et la piété », mais aussi leur inculquer « un sentiment de patriotisme véritable et de loyauté indéfectible au gouvernement démocrate-populaire » — la troisième, proclamant le devoir chrétien de défendre la paix, souligne que ce devoir incombe également à l'Église, pp. 37-40. — Professeur archiprêtre S. Savinsky, *La Croix du Christ;* très beau développement sur le péché originel et ses conséquences et le rachat de l'homme par la Croix du Seigneur, venu réconcilier à Dieu l'humanité et la création, pp. 41-46. — W. Nikosov, *Printemps de jeûne, fleur du repentir*, considérations sur l'enseignement de l'Église et sur la semaine de prières préparant au Carême; la signification des prières liturgiques de ce temps, pp. 47-51. — A. Iastrebov, *La femme chrétienne au service de l'Église et dans la vie familiale à l'époque de l'Église primitive;* article de pure inspiration évangélique, pp. 52-57. — Archevêque Hermogène, *Le Vatican et les Croisades*, — « Les croisades constituent la *méthode* de prédilection du Vatican visant à réaliser ses ambitieuses et cupides aspirations. » Les croisades en Terre sainte retiennent moins l'attention du prélat que celles dirigées contre l'Orthodoxie et que la position de l'Église de Rome à l'égard de l'U.R.S.S., pp. 58-64. — *Échos de la vie des écoles ecclésiastiques.* Prof. N. Doctoussov, *A l'Académie ecclésiastique de Moscou*, pp. 65-66. — *Échos de la vie des Éparchies.* De l'Éparchie de Lvof, *Offices solennels*, p. 67. — De l'Éparchie de Toula, archiprêtre L. Schtchegloff, *Cinquantenaire de l'ordination* de Mgr Jean Troïtski, p. 68. — *Chronique*, p. 69.

Primauté et autocéphalies dans l'Église Orthodoxe

Si les Eglises Orthodoxes sont unanimes dans le rejet de la primauté romaine telle qu'elle s'est affirmée dans l'Eglise au cours des siècles depuis les origines et s'est explicitement définie au Concile du Vatican, il s'en faut qu'une semblable unanimité règne au sein de ces Eglises lorsqu'il s'agit de préciser la nature du lien qui, selon elles, doit maintenir dans l'unité voulue par Dieu l'ensemble qu'elles forment. Canoniquement organisées en autocéphalies *par groupement étroit des diocèses situés à l'intérieur des frontières d'un même pays, ces Eglises ont tout naturellement pris, au cours de l'histoire, l'aspect d'Eglises nationales, fraternellement associées dans la commune confession d'une même foi et recevant mutuellement leurs membres à la participation des sacrements, en particulier à la communion eucharistique. Quand la vie des peuples n'est pas troublée par les grands remous des conflits politiques internationaux, une telle conception qui, dans le lien de l'unité, réduit à sa plus simple expression l'élément canonique (il n'y a plus, à proprement parler, de lien canonique permanent, mais seulement un lien virtuel qui ne s'actualise que dans la réunion d'un concile œcuménique), une telle conception, disons-nous, ne pose pas de grands problèmes d'ordre pratique. Il en va tout autrement, — et nous en sommes actuellement témoins, — quand de graves conflits bouleversent la vie des nations. On l'a bien vu lorsque, après la révolution russe, une masse considérable d'émigrés s'est répandue de par le monde, en des pays où l'Eglise Orthodoxe n'était représentée jusque-là que par quelques groupes de fidèles relativement peu nombreux, ou même par des individus isolés et dispersés. Le clergé (prêtres et évêques) qui accompagnait cette émigration ne parvint jamais à s'organiser canoniquement d'une manière cohérente, si bien que nous nous trouvons en présence de groupements ecclésiastiques plus ou moins ouvertement rivaux qui, s'ils n'ont pas toujours rompu entre eux la communion eucharistique, se contestent réciproquement les bases canoniques sur lesquelles ils prétendent s'établir et se justifier. Faute de pouvoir appeler ces groupements des « Eglises »*

on rejette, en effet, d'un commun accord ce pluriel, car on entend bien ne pas cesser d'appartenir à l'unique Eglise russe), on en est venu à les désigner par le terme de « juridictions », terme qui, dans ce sens, est complètement ignoré de la tradition canonique aussi bien orientale qu'occidentale. C'est ainsi qu'en Europe on peut être soit de la juridiction du Patriarche de Moscou, soit de la juridiction de l'exarque pour les Russes du Patriarche de Constantinople, soit de la juridiction du synode des évêques russes à l'étranger. Les circonstances violentes qui ont donné occasion à la formation de ces groupements leur permettent sans doute de ne s'attribuer qu'un caractère provisoire. Il n'en reste pas moins que cette formation même, toute provisoire qu'elle puisse paraître, pose de très graves problèmes de principe qui engagent la conception théologique de l'unité de l'Eglise.

Il nous parait intéressant, à ce titre, de donner un écho direct des polémiques qui se sont développées entre théologiens ou canonistes russes orthodoxes de ces diverses « juridictions ». L'intérêt est d'autant plus grand en l'occurrence que ces polémiques ne peuvent manquer de se référer, par comparaison, à la conception catholique romaine de l'unité. Que faut-il rejeter de cette conception, se demandent les partenaires orthodoxes : est-ce le fait qu'une notion de primauté lui sert de base ? est-ce, au contraire, la forme ou la nature propre de cette primauté ainsi que l'origine qu'on lui prête ? En d'autres termes : en quoi consiste le « papisme » et que faut-il éviter pour ne pas s'exposer au reproche de « néo-papisme » ? Pour bien comprendre comment nait cette question, il nous faut rappeler brièvement les situations concrètes qui provoquent le litige. Une fraction, peu importante numériquement, de l'Eglise russe émigrée continue de reconnaitre l'autorité du Patriarche de Moscou, représenté en Europe occidentale par un exarque résidant à Berlin. Deux autres fractions répudient cette autorité considérée comme ne pouvant s'exercer librement en raison de la pression d'un pouvoir civil professant le matérialisme militant. L'une de ces fractions, s'appuyant sur des considérations canoniques que nous ne pouvons rappeler ici, s'administre d'une manière non seulement autonome, mais effectivement autocéphale, d'une autocéphalie de fait et toute provisoire cependant qui ne doit porter aucun préjudice à la dépendance de droit vis-à-vis du siège patriarcal de Moscou, actuellement occupé par un titulaire empêché par les circonstances d'exercer librement, et donc légitimement, son autorité. L'autre fraction n'admet pas que l'on puisse s'attribuer ainsi une autocéphalie de fait. La tradition, estime-t-elle, reconnait au Patriarche œcuménique de Constantinople une juridiction sur les fidèles de l'Eglise Orthodoxe qui se trouvent en des régions où aucune hiérarchie locale n'a été canoniquement érigée. C'est donc de lui que le clergé qui les dessert doit tenir ses pouvoirs canoniques. D'où la création, en

Europe occidentale où une telle hiérarchie n'existe pas, d'un exarchat du Patriarche œcuménique pour les Russes comme il en existe déjà un, avec résidence à Londres, pour les Grecs (et, en principe tout au moins, pour les autres nationalités). A quoi les tenants des deux autres fractions objectent que, ce faisant, les membres de cet exarchat renoncent, sans en avoir aucunement le droit, au privilège de l'autocéphalie accordé en 1448 à l'Eglise russe. Reproche plus grave encore, peut-être : ils encouragent le patriarcat œcuménique à revendiquer et à exercer une juridiction directe sur les membres et le clergé d'autres Eglises que la sienne propre, ce qui serait contraire à la tradition canonique constante de l'Eglise Orthodoxe et ne reviendrait à rien de moins qu'à reconnaître à l'évêque de Constantinople les droits et privilèges qu'à juste titre, selon eux, on a refusés, comme usurpés, à l'évêque de Rome.

L'article dont, à titre documentaire, nous allons donner la traduction a été écrit par un jeune théologien russe de la juridiction dite « de Constantinople ». Il prend pour occasion une lettre encyclique de l'actuel titulaire du siège œcuménique, le Patriarche Athénagoras, dont certaines affirmations avaient provoqué quelque émotion dans les milieux orthodoxes des Eglises autocéphales parce que, précisément, elles concernaient le rôle de ce siège œcuménique dans le maintien de l'unité orthodoxe. L'auteur en profite pour tenter une mise au point de ce qu'il estime être les véritables notions d'autocéphalie et de primauté dans l'Eglise. Pour plus de clarté nous avons rejeté en fin d'article les notes dont il a accompagné son texte, et nous avons mis en bas de page les réflexions que ce texte nous semble appeler de la part d'un théologien catholique. Le texte russe original a paru dans Le Messager de l'Eglise russe en Europe occidentale, *1951, n° 1, janvier, pp. 3-12.*

C.-J. Dumont.

Le Patriarche œcuménique et l'Église Orthodoxe

I

Pour le dimanche de l'Orthodoxie de 1950, le Patriarche œcuménique s'est adressé « à tout le clergé et à la totalité du peuple portant le nom du Christ », dans une encyclique consa-

crée à la place occupée dans l'Eglise Orthodoxe par le Siège œcuménique (*a*).

Après avoir indiqué que la fête de la restauration des images est celle de l'Eglise entière [1], le Patriarche écrit : « Mais elle est, par excellence, la fête de notre sainte et grande Eglise du Christ, le patriarcat œcuménique, qui, dès son origine et durant toute son histoire, a constitué et constitue la colonne de nuée lumineuse, la forteresse d'acier de l'Orthodoxie, le haut rocher établi par Dieu, sur lequel se sont brisés et ont été anéantis tous ceux qui corrompaient et trahissaient la foi transmise par les apôtres. »

Ayant ensuite souligné les mérites des chefs de cette Eglise, grâce auxquels « l'histoire de ce vénérable Siège... est liée à l'histoire du véritable christianisme orthodoxe et des saints Conciles œcuméniques », le Patriarche continue : « Pour cette raison, l'Eglise du saint apôtre André le Proclite, humble et peu nombreuse à ses origines, ayant été l'objet d'une élévation soudaine, s'est accrue jusqu'à devenir un Siège œcuménique, un Centre vers lequel regarde le cercle, décrit et défini par Dieu, de l'Eglise; un centre en lequel se trouvent unies et subsistent toutes les Eglises Orthodoxes existant dans différents lieux et pays, et qui, — indépendantes (αὐτενεργοί) et autocéphales en ce qui concerne l'économie canonique des affaires ecclésiastiques, — trouvant en lui leur harmonie, constituent un corps unique et indivisible. Cette Eglise a également pris sur elle le soin et le souci des autres Eglises-sœurs, chaque fois que des circonstances exceptionnelles exigeaient que fût assurée chez elles la bonne administration du peuple chrétien. Généralement parlant, ce n'est pas autrement que par elle, c'est-à-dire par la communion (κοινωνία) et le contact (ἐπαφή) avec elle, que les Eglises Orthodoxes distinctes (αἱ ἐπὶ μέρους Ὀρθόδοξοι Ἐκκλησίαι) sont comme liées en le corps de l'Eglise Orthodoxe, une, sainte, catholique et apostolique, dont le chef n'est personne d'autre que le prince et le consommateur de la foi, Jésus-Christ. »

Et, en conclusion, le Patriarche lance à tous un appel à rendre à l'Eglise-Mère « l'honneur qui lui est dû... et à être zélés et exacts dans l'accomplissement de ce qu'il convient de faire à son égard ».

Cette encyclique a fourni une nouvelle occasion aux repro-

1. Le premier dimanche du grand Carême, préparatoire à la fête de Pâques, est consacré, dans les Églises de rite byzantin, à la commémoration du triomphe remporté contre les adversaires du culte des images par les partisans de ce culte au IIe Concile de Nicée (787). C'est cette victoire du parti « orthodoxe » qui a donné à la mémoire qui en est célébrée son nom de *Dimanche* ou *Fête de l'Orthodoxie*. La coutume y a joint une proclamation solennelle des anathèmes contre toutes et chacune des « hérésies » que l'Église orthodoxe a rejetées et condamnées au cours des siècles.

ches depuis longtemps répandus, à Moscou surtout et dans certains milieux de l'émigration russe, accusant le Patriarcat de Constantinople d'hérésie « néo-papiste » (*b*). D'après ces accusations, « non seulement l'Eglise Orthodoxe n'a jamais connu un tel centre, mais cette thèse détruit à la base l'égalité des droits existant entre les Eglises à l'image de la Sainte Trinité, ainsi que l'autre mystère de l'Ecclésiologie orthodoxe qui consiste en ce que le centre de l'Eglise est le Christ ressuscité, invisiblement présent au milieu des apôtres et de leurs successeurs. Ce n'est ni sur Rome, ni sur Constantinople, ni sur Jérusalem, que les Eglises Orthodoxes ont le regard fixé, mais sur le Christ. Et ce n'est pas par le moyen d'un prélat ou d'un lieu que sont unies les Eglises Orthodoxes, mais par l'unité de doctrine, par l'union de charité, par l'unique calice et la structure canonique » (*c*).

Le présent article ne prétend pas défendre le Patriarcat de Constantinople contre les accusations dont il est l'objet. Si l'on considère le papisme romain comme critère du « néo-papisme », il n'est pas difficile de montrer, par une analyse formelle du texte de l'Encyclique, qu'aucune des « caractéristiques » essentielles du papisme ne s'y trouve, telles qu'elles sont formulées par le Concile du Vatican (*d*).

Dans l'Encyclique, il n'est fait mention : 1) ni de l'origine divine des droits et privilèges du Siège œcuménique (bien au contraire, il y est fait expressément mention de l'origine « humble » de la « peu nombreuse » Eglise de Constantinople, dont l'élévation à la dignité de Siège œcuménique est considérée comme une conséquence de circonstances historiques); 2) ni de la « soumission » des autres Eglises à son autorité (il n'y est question que de communion et de contact, conditions de l'unité universelle); 3) ni enfin d'une infaillibilité de ses évêques.

Mais, évidemment, l'essentiel des accusations ne se place pas sur ce plan formel. En réalité, nous voyons se dessiner, dans l'Eglise Orthodoxe, un conflit de plus en plus net entre deux compréhensions irréductibles des principes de la structure de l'Eglise et, avant tout, de sa structure universelle. Et ici, l'Encyclique du Patriarche Athénagore constitue réellement un point crucial. Elle pose la question devant l'Eglise entière et lui donne une signification universelle. Nous ne connaissons pas les raisons qui ont poussé le Patriarche à adresser cette Encyclique à l'Eglise, mais, indiscutablement, son contenu est en contradiction ouverte avec la théorie, exprimée ces derniers temps avec une particulière insistance et suivant laquelle l'*indépendance absolue et l'égalité de droits des autocéphalies*, constituerait le principe fondamental de la structure ecclésiastique orthodoxe en dépendance directe du dogme orthodoxe de la Sainte Trinité.

D'après cette théorie, l'Eglise ne peut avoir aucun « centre » universel. La reconnaissance d'un tel centre signifierait qu'on introduit le « subordinationisme » dans la structure de l'Eglise :

eules, la *consubstantialité* et l'*égalité* constituent le fondement e cette structure; alors que l'Encyclique du Patriarche affirme u contraire que l'Eglise Orthodoxe reconnaît, à côté de « cen-res » autocéphales (acceptés par les tenants de cette théorie), existence d'un centre œcuménique, constituant un point de ontact de l'unité universelle et de l'harmonie entre les Eglises utocéphales.

L'existence et le conflit de ces deux théories canoniques irré-uctibles témoignent de la crise ecclésiologique profonde que raverse l'Orthodoxie et dont la solution est tout d'abord condi-onnée par une clarification de la doctrine dogmatique sur Eglise. Mais il faut faire ici une remarque préliminaire. Les artisans de l' « autocéphalisme absolu » ne cessent d'affirmer ue la triadologie constitue l'unique fondement de la doctrine rthodoxe sur la structure de l'Eglise. L'un d'entre eux exige ème de moi une confession préalable et inconditionnée de ette vérité, sans laquelle toute discussion serait vaine. A cette onfession je ne puis cependant m'empêcher d'ajouter que le ondement de l'ecclésiologie orthodoxe se trouve, avant tout, ans le mystère de l'Incarnation, car l'Eglise est le Corps du hrist et la « manifestation » de la Trinité n'est faite que par Incarnation et la glorification du Fils de Dieu. L'Eglise est l'ex-ansion et l'accomplissement, dans le temps et l'espace, de la ivino-humanité du Christ en qui s'accomplit, par le Saint-sprit, notre adoption au Père. « *Non solum nos christianos actos esse, sed Christum* » (saint Augustin). Et, si l'être triuni-ue est le *contenu* de la vie de l'Eglise, en tant que révélation ternelle de l'Unité trinitaire, la divino-humanité du Christ onstitue la *forme* de l'Eglise, la loi ontologique de sa structure : « *Christus totus in capite et in corpore.* »

Ainsi, partant de là, nous nous efforcerons de préciser, ne erait-ce que de façon schématique, comment nous comprenons a structure canonique de l'Eglise et la place qu'y occupe le « Centre universel ».

II

Pour arriver à ce but, et dans la mesure où la question porte précisément sur l'organisation universelle de l'Eglise, il convient d'indiquer la différence essentielle sur ce point entre l'ortho-doxie et le catholicisme.

Dans la doctrine de l'Eglise, les catholiques, comme les orthodoxes, prennent pour point de départ la conception orga-nique que nous venons d'indiquer de l'Eglise comme Corps du hrist. Mais il existe une différence profonde et, à notre avis, ondamentale entre notre compréhension et la conception omaine de la manière dont cette unité organique s'incarne dans

l'organisation extérieure, dans la structure hiérarchique d l'Eglise [2].

Dans l'ecclésiologie romaine, l'organisme divino-humai ne s'incarne d'une façon adéquate que dans l'Eglise universell c'est-à-dire dans tout l'ensemble de la société ecclésiastiq mondiale qui ainsi, dans l'unité de son organisation, est l'inca nation et la continuation du Corps mystique du Christ. La théo logie romaine tend à une définition de l'Eglise dans laquel « les différentes parties aient vraiment, dans un ensemble q soit proprement un tout, un statut de parties qui soient propr ment des parties » (*e*). La structure de l'Eglise est donc conçu selon les catégories de *tout* et de *parties* : chaque communaut distincte ou chaque église constitue seulement une « partie » o un « membre » de l'organisme universel [3] et communie à l'Eglis

2. Il y aurait beaucoup à dire sur l'opposition marquée ici par le P. Schmemann entre la conception catholique romaine et la conception orthodoxe. Nous ne pensons pas qu'il l'ait exactement discernée ni rendue. Nous ne pouvons dans une brève note, exposer toute notre pensée sur ce point, mais, du moins voulons-nous faire quelques remarques qui pourront orienter la réflexion sur ce sujet.

D'une part, il ne répugne pas au théologien catholique de dire qu'au point de vue sacramentel (si l'on prend ce mot au sens strict, c'est-à-dire désignant les sept sacrements) il n'y a pas plus dans le tout (c'est-à-dire dans la somme des Églises locales dont le diocèse est le type) que dans la partie (c'est-à-dire dans chacune de ces Églises). Chaque communauté locale présidée par l'évêque a, en principe, la plénitude de la vie sacramentelle. Le rapport jugé par nous nécessaire de la partie au tout, c'est-à-dire à l'ensemble, est d'une autre nature. Il ne pourrait être dit sacramentel que dans un sens large, en tant que symbole efficace de l'unité du Christ en la totalité quantitative, ou pour employer un mot qui viendra plus loin sous la plume de l'auteur, en l'universalité de son Corps mystique. Il ne saurait avoir de difficulté à admettre qu'un symbole efficace analogue se trouve réalisé par la cohésion organique de chaque Église locale autour de son évêque en ce qui concerne l'unité du Christ, en ce que nous appellerions volontiers la totalité qualitative essentielle de ce même Corps. En d'autres termes, le tout que composent les Églises locales unies entre elles est un tout homogène. Chaque partie est, en ses composantes essentielles et sa constitution intérieure, absolument identique aux autres. Mais le seul fait que ces parties soient plusieurs et que, étant multiples, elles composent entre elles un ensemble, pose nécessairement le problème du rapport de la partie au tout.

D'autre part, le théologiens orthodoxe, de son propre point de vue, ne peut échapper à la nécessité d'affirmer qu'un lien doit exister de quelque façon entre les Églises locales pour que chacun d'elles puisse légitimement et objectivement se dire identique à l'Église totale. La foi d'une Église, par exemple, est un bien qui lui est propre et qui ne serait pas substantiellement différente si cette Église était seule à subsister. Mais la *communauté* de foi entre les Églises est une qualification relative qui pose nécessairement la question d'un rapport de la partie au tout. C'est donc bien plus en ce qui concerne la nature et l'origine de ce rapport que la position orthodoxe diffère de la position catholique romaine, qu'en ce qui concerne la nécessité d'un tel lien. On peut éviter d'avoir recours aux catégories de tout et de partie, on ne peut échapper à la contrainte de faire état des réalités qu'elles recouvrent. Nous remarquons d'ailleurs, que l'encyclique citée par le P. Schmémann emploie pour désigner les diverses Églises orthodoxes le terme ἐπὶ μέρους rendu par le mot russe *otdĕl'nyja*, l'un et l'autre relèvent bien de la catégorie de parties.

3. Nous croyons, pour notre part, que dans le présent débat la question

uniquement dans la mesure où elle appartient à cet organisme. Quant au dogme sur le Pontife romain, il n'est, au fond, que l'aboutissement logique d'une telle conception de l'unité organique de l'Eglise : elle exige tout naturellement l'unité de chef, non point seulement un « primat » ou un « président », mais bien un unique Evêque universel, dans lequel cette unité trouve son fondement et son achèvement[4].

Dans l'ecclésiologie orthodoxe, au contraire, les catégories d'*organisme* se rapportent avant tout à l'Eglise locale, c'est-à-dire à la communauté, unie sous l'autorité d'un seul évêque et, dans l'unité avec lui, possédant la plénitude des dons ecclésiastiques. L'unité organique de l'Eglise lui est donnée et elle se réalise dans les sacrements. « Les sacrements *constituent* l'Eglise[5]. C'est en eux seulement que la communauté chrétienne dépasse la dimension humaine et devient l'Eglise (*f*). » L'Eglise est un organisme sacramentaire. Et par le don de la Pentecôte, pleinement et indivisiblement communiqué à l'évêque dans sa consécration (chirotonie), chaque Eglise possède toute la plénitude de la vie sacramentaire, devient elle-même un mystère de l'humanité divine du Christ. Dans l'unité avec son évêque et dans l'unité de l'évêque avec l'Eglise, chaque Eglise possède l'Eglise dans sa plénitude — plénitude de sainteté, de catholicité, d'apostolicité, c'est-à-dire de toutes les *notae Ecclesiae* qui sont les signes de l'unité organique entre le Christ et l'Eglise :

n'est pas tant de savoir si l'ensemble des Églises locales constitue un organisme, au sens propre du terme, ou si, au contraire, ce terme doit être réservé à chaque Église locale prise en elle-même; elle est bien plutôt de préciser en quels sens différents la notion d'organisme peut être appliquée à chaque partie et à l'ensemble. La note suivante précisera notre pensée.

4. Il se peut que, dans un exposé de théologie systématique, le dogme sur le Pontife romain apparaisse comme l'aboutissement logique d'une telle conception de l'unité organique de l'Église. Mais il ne faut pas oublier que l'exercice de la primauté romaine n'a pas pris naissance comme une application d'une théorie théologique. Elle apparaît comme un fait historique attesté dès les origines, fait que les premiers grands conciles œcuméniques enregistrent, mais qui leur est antérieur et qui ne se fonde pas sur eux. Il s'agit ici du principe de la primauté, non des modalités de son exercice, modalités qui ont varié au cours des siècles. La théologie a pour tâche de rendre compte de ce fait; elle ne le crée pas et n'a pas à le créer.

5. Ici encore, le théologien catholique n'éprouve aucune peine à souscrire à cette phrase du P. Schmémann : « L'unité organique de l'Église lui est donnée et se réalise dans les sacrements », ou à dire avec le P. Florowsky : « Les sacrements constituent l'Église. C'est en eux seulement que la communauté chrétienne dépasse la dimension humaine et devient l'Église. » Mais c'est à la condition de ne rien exclure ou abstraire de la réalité des sacrements. Il faut, en particulier, prêter une attention toute spéciale au sacrement de l'Ordre, ne rien omettre des pouvoirs qu'il confère à l'évêque de régir son Église et ne pas oublier que, pas plus qu'aucun autre sacrement, il n'a un caractère purement individuel. Or, l'aspect social de ce sacrement, en ce qui concerne l'évêque, ne vise pas seulement son rôle vis-à-vis de son propre troupeau; il vise aussi ses frères dans l'épiscopat en communion avec lesquels il a charge et mission de continuer le collège des apôtres au sein duquel, de par la volonté du Christ, il y a eu, en la personne de Pierre, un premier.

Caput et Corpus. Mais cela signifie justement que les catégories du « tout » et des « parties » sont inapplicables à l'Eglise, car la substance de sa structure sacramentelle et hiérarchique consiste précisément en ce qu'en elle la partie n'est pas seulement en harmonie avec le tout, mais encore l'incarne pleinement, lui est identique et *est* ce tout.

Une Eglise locale, en tant qu'organisme sacramentel, en tant que réalité *donnée* par Dieu aux hommes en Christ, n'est pas une partie, ni un membre d'un organisme plus grand, local ou universel, mais elle est l'Eglise elle-même. Et la « succession apostolique » de l'épiscopat est avant tout un fondement et une garantie de l'identité sacramentelle de l'Eglise-Corps-du-Christ dans le temps et l'espace. Dans le temps, parce que l'Eglise est toujours une communauté messianique, rassemblée « pour la même chose (ἐπὶ τὸ αὐτό) : proclamer la mort du Seigneur, confesser sa Résurrection, jusqu'à ce qu'il vienne. Et dans l'espace, parce qu'à chaque Eglise locale, dans l'unité de l'évêque et du peuple, est donnée la plénitude des dons, toute la vérité y est proclamée, le Christ tout entier y est présent mystérieusement, le même Christ « hier et aujourd'hui et dans les siècles ». La structure hiérarchique et sacramentelle de l'Eglise manifeste la plénitude du Christ donnée aux hommes et dans laquelle il leur est donné pour tâche de croître « jusqu'à ce que nous soyons tous parvenus à l'état d'homme fait, à la mesure de la stature parfaite du Christ » (Eph., IV, 13). C'est pour cette raison que l'Eglise locale ne peut être une « partie » et son évêque ne peut être l'évêque d'une « partie de l'Eglise ». En effet, son unité avec son Eglise est, entre autres choses, l'*image* de l'unité du Christ avec l'Eglise, elle est cette unité, donnée par Dieu en tant que force et qui s'accomplit éternellement dans les sacrements.

La tare fatale de l'ecclésiologie romaine consiste à transposer ce caractère organique de l'Eglise locale, fondement de l'unité ecclésiastique, sur l'Eglise universelle, après avoir pratiquement transformé cette dernière en une unique et immense Eglise locale[6]. De même que l'Eglise locale possède et « réalise » l'unité organique dans l'unité avec son évêque, de même l'organisme universel romain doit avoir, en la personne de son évêque universel, une source et un centre de son unité organique.

6. Ce que nous avons dit précédemment explique suffisamment pourquoi nous ne pouvons admettre ce jugement du P. Schmémann sur l'ecclésiologie romaine. Cette ecclésiologie ne transpose pas le caractère organique de l'Eglise locale (évêché) sur l'Eglise universelle. Elle voit, il est vrai, dans l'Eglise universelle, un organisme, mais elle le considère comme étant d'une nature différente de celle de l'organisme que constitue l'Eglise locale. En d'autres termes, et pour employer le langage familier à nos théologiens, elle n'applique pas de façon univoque le concept d'organisme à l'Eglise locale et à l'Eglise universelle. Certaines apparences extérieures, et peut-être même une certaine évolution de la discipline canonique, ne doivent pas ici donner le change bien qu'elles témoignent d'une pente dont les dangers ne sont peut-être pas toujours suffisamment aperçus.

L'Eglise locale de Rome parait se dilater jusqu'aux limites de l'univers et l'encyclique *Mystici Corporis* n'ajoute pas en vain le prédicat de « romaine » aux notes de l'Eglise : « L'Eglise sainte, catholique et *romaine* (g). »

Mais, pour nous, cette transposition de la théologie de l'Eglise locale et de son union avec son évêque sur un organisme universel et un universel évêque revient à substituer un *universalisme* à la *catholicité* de l'Eglise et à corrompre sa plénitude eschatologique qui lui permet d' « actualiser » toujours et partout tout le mystère du salut, plénitude qui permet à « deux ou trois, rassemblés au nom du Christ », d'être témoins de toute la réalité de l'Incarnation, de la Résurrection et de la Glorification du Christ. Cela ne signifie nullement que l'ecclésiologie orthodoxe nie l'unité organique de l'Eglise universelle. Seulement, pour elle, dans la mesure où la réalité donnée aux hommes dans le Christ s'incarne dans l'Eglise sacramentelle et hiérarchique, c'est-à-dire dans la substance ontologique de sa « constitution », l'unité des Eglises entre elles se manifeste non pas dans les catégories du « tout » et des « parties », mais dans celles de l'*identité*. L'unité universelle de l'Eglise est donc tout aussi réelle et « organique » que l'unité d'une Eglise locale : elle est bien l'unité de l'Eglise et non pas seulement une unité d'Eglises. Mais l'essentiel de cette unité ne consiste pas à réunir toutes les Eglises locales en un seul organisme, mais dans ce que chaque Eglise — par l'identité mystérieuse de la succession apostolique, de sa structure et de ses sacrements — est *la même Eglise*, la même Existence triunique, donnée aux hommes en tel ou tel lieu géographique. Ainsi, nous retrouvons la même unité organique de l'Eglise, mais sans que les Eglises se *complètent* l'une l'autre, sans qu'elles soient des *parties* ou des *membres*, chacune d'entre elles et toutes ensemble n'étant rien autre que l'Eglise une, sainte, catholique et apostolique.

III

Toute cette *ontologie* de l'Eglise, comme organisme divino-humain complètement et indivisiblement incarné dans chaque Eglise, est exprimée et protégée par les canons qui règlent les rapports entre les Eglises. Car la plénitude de l'Eglise locale ne s'oppose en aucune façon à ses relations avec les autres Eglises et une certaine dépendance de celle-là envers celles-ci, mais, bien au contraire, elle postule ces rapports comme une condition de son incarnation. La plénitude de l'Eglise locale se manifeste précisément en ce qu'elle tient en elle tout ce que possède chaque Eglise et ce qu'elles possèdent toutes ensemble. Elle le tient non par elle-même, comme une plénitude particulière à

elle seule, mais de Dieu, comme une grâce en Christ. Et, d'autre part, elle ne tient cette plénitude que dans l'accord avec toutes les Eglises. Il s'agit donc de la seule et même plénitude qu'elles possèdent toutes. Et c'est uniquement dans la mesure où une Eglise locale ne se sépare pas de cet accord, ne fait pas de la grâce de Dieu une grâce qui lui est propre, qui est séparée, qui est « hérétique » dans le sens littéral de ce terme, qu'une Eglise possède la plénitude.

Et si, comme nous l'avons dit plus haut, la plénitude de l'Eglise locale lui est donnée dans l'unité de l'évêque et du peuple, elle sera liée aux autres Eglises par l'unité et l'accord de l'épiscopat.

« *Episcopatus unus est* » (saint Cyprien). De même que la pluralité des Eglises ne divise pas l'Eglise en parties, de même, la pluralité des évêques ne partage pas en eux le don apostolique, mais ce dernier est transmis pleinement à chaque évêque. Cette transmission s'effectue dans la consécration (chirotonie) épiscopale. Dans ce sacrement, le Seigneur lui-même fait descendre sur le consacré le don que tous possèdent aussi bien que chacun d'entre eux en particulier. Au moment de sa consécration, chaque évêque, en devenant l'évêque de *son* Eglise, la manifeste comme l'Eglise *une, sainte, catholique* et *apostolique*, car il n'est pas ordonné par cette Eglise elle-même, ni par une autre Eglise, mais « par deux ou trois évêques » (premier Canon des apôtres) (*h*) qui témoignent, par leur pluralité même et leur accord, de l'unité et de l'indivisibilité de l'épiscopat et, en lui, de l'Eglise elle-même. La consécration d'un évêque « par deux ou trois » de ses collègues signifie que chaque Eglise ne tient pas sa plénitude « d'elle-même », mais d'en haut; d'autre part, une telle consécration ne soumet pas une Eglise à une autre, ne fait pas de l'une d'entre elles la « source » des autres, mais elle confère pleinement à chaque Eglise la réalité qui, par toutes, *in solidum tenetur* (*i*).

Mais si le sacre d'un évêque par d'autres évêques constitue la source *sacramentelle* de l'unité ecclésiastique au sein de la plénitude de chaque Eglise, un éternel accomplissement de la Pentecôte, il reste que cette unité se réalise par *l'accord des évêques entre eux* et se manifeste comme une unité de foi, de vie et de charité. Dans sa propre Eglise, l'évêque a des fonctions sacerdotales, magistrales et pastorales, étant désigné par Dieu pour être dans cette Eglise le témoin et le gardien de la tradition catholique qui y vit dans sa plénitude. Cependant, par l'accord de tous les évêques, par leur *sobornost*, toutes les Eglises reconnaissent et manifestent l'unité ontologique de cette tradition, car « il y a différents peuples dans le monde, mais la force de la tradition est une et identique » (saint Irénée de Lyon). Un concile d'évêques, comme l'épiscopat lui-même, n'est pas l'organe d'une autorité qui s'exercerait *sur l'Eglise*, mais il n'est pas non plus une « assemblée » de *délégués* des Eglises : il constitue une

manifestation surnaturelle (*blagodatnoe*) de l'unité de l'Eglise, des lèvres spirituelles. Il ne s'adresse pas *à* l'Eglise, mais *dans* l'Eglise, dans la plénitude de sa conscience catholique. Il n'est ni « plus complet », ni « supérieur » à la plénitude de l'Eglise locale, mais en lui, toutes les Eglises locales reconnaissent et réalisent leur unité ontologique, celle de l'Eglise une, sainte, catholique et apostolique.

C'est cette *unité de l'épiscopat* (réalisée dans l'ordination d'un évêque par d'autres évêques), cet accord dans la foi, la vie et la charité qui constituent le fondement d'un groupement d'Eglises, réalisant ce que l'on appelle généralement une *Eglise locale* (*pomestnaja*). Ce n'est point une « fédération » soumise à la loi de la majorité, mais ce n'est pas non plus un « organisme » où les « parties » obéissent au « tout » : c'est l'unité même de l'Eglise qui s'incarne dans sa « forme » extérieure et historique. Historiquement, les principes, aussi bien que l'étendue de tels groupements d'Eglises en unités locales ont souvent varié : depuis le groupement « provincial » ou « diocésain », jusqu'aux « patriarcats ». Cependant, la loi extérieure qui les régissait restait toujours la même. Elle s'exprime le plus exactement au trente-quatrième Canon des Apôtres : « Il convient que les évêques de chaque peuple aient un Primat, le reconnaissent pour chef et ne fassent rien qui soit au-dessus de leur autorité sans son conseil... Mais que le Primat lui aussi ne fasse rien sans le conseil de tous; car c'est ainsi qu'ils seront en accord et Dieu sera glorifié par le Seigneur dans l'Esprit-Saint... » Ce Canon scelle une fois pour toutes l'essence de la primauté dans l'Eglise, non comme un pouvoir, mais comme un centre et une expression de l'accord et de la consubstantialité de l'Eglise avec elle-même. Le primat, ou le doyen, exprime la foi de tous, tandis que la foi de tous n'est qu'une seule bouche, parce qu'un groupement d'Eglises n'est ni une simple *union* de personnes égales en droit (où le président obéit à la majorité), ni un organisme (où un seul possède le pouvoir, en tant que source de la vie de l'organisme), mais une incarnation de l'unité indivisible de l'Eglise. La présence d'un primat, non seulement ne détruit pas la *sobornost* mais son essence consiste justement à sauvegarder cette *sobornost*, à la réaliser en soumettant les uns aux autres dans l'unité de foi, l'unité de charité, l'unité de vie.

IV

Mais, tout en reconnaissant que la doctrine orthodoxe de l'Eglise admet une organisation ecclésiastique où les évêques de chaque province « doivent avoir un primat et le reconnaître pour chef », les tenants de l' « autocéphalisme absolu » rejet-

tent, on ne sait pourquoi, ce principe comme une hérésie et une subversion de l'orthodoxie toute entière, lorsqu'il est appliqué à l'organisation universelle de l'Eglise. Cependant, leur propre schéma triadologique aurait dû, semble-t-il, les amener à reconnaître une primauté parmi les Eglises autocéphales. En effet, si au sein d'une Eglise autocéphale (c'est-à-dire au sein d'un groupement d'Eglises autour d'un primat et possédant le droit d'ordonner elles-mêmes leurs évêques) la reconnaissance de ce primat n'a nullement la signification d'un « subordinationisme » mais, au contraire, d'après les expressions mêmes du canon, reflète l'unité trinitaire, une primauté semblable est nécessaire parmi les « hypostases » autocéphales. En réalité, c'est la volonté de défendre à priori, et coûte que coûte, la théorie des autocéphalies et de ramener artificiellement toute la tradition canonique à la doctrine trinitaire — d'une manière d'ailleurs bien peu conséquente — qui amène les partisans de l' « autocéphalisme » absolu à nier, simplement et bien à la légère, le fait évident qu'une telle primauté existe, que toute l'histoire de l'Eglise Orthodoxe en témoigne, que les canons et la vie de l'Eglise l'ont affirmée. En effet, à côté des « primats » provinciaux, — métropolitains ou patriarches —, à côté des centres locaux de son « harmonie », l'Eglise a toujours connu et possède aussi un primat et un centre de son organisation universelle. Et l'erreur ecclésiologique de Rome ne consiste pas dans l'affirmation de sa primauté universelle, que personne ne lui a jamais refusée, mais dans le fait qu'elle a réellement confondu cette primauté avec un « subordinationisme » ontologique, en faisant de l'évêque de Rome un *Principium, Radix et Origo* (*j*) de l'unité ecclésiastique et de l'Eglise elle-même [7]. Mais cette erreur

[7] En ajoutant : *et de l'Église elle-même*, le P. Schmémann nous semble faire une bien fâcheuse confusion. Ces mots, en effet, ne se trouvent pas dans le texte en question dont voici la teneur exacte : *Ecclesia igitur catholica una est unitate conspicua perfectaque orbis terrae et omnium gentium, ea profecto unitate cujus principium, radix et origo indefectibilis est beati Petri Apostolorum Principis, ejusque in Cathedra Romana successorum suprema auctoritas et potior principalitas.* L'autorité suprême et la *potior principalitas* (expression de saint Irénée) du bienheureux Pierre, prince des apôtres, et de ses successeurs sur le Siège de Rome, sont bien désignées ici comme le principe, la racine et l'origine *de l'unité visible* nécessaire à la véritable catholicité de l'Église et propriété essentielle de celle-ci en sa condition terrestre; elles ne sont nullement dites principe, racine et origine *de l'Église elle-même*. Autre chose est, en effet, assumer une fonction qui, en vertu d'un privilège divinement conféré, assure sur terre à l'Église son étroite cohésion dans l'unité de foi et de structure hiérarchique, unité conditionnant la pleine légitimité de l'exercice de la vie sacramentelle, autre chose est d'être principe, racine et origine de l'Église dans la plénitude de son être et, en particulier principe, racine et origine de sa vie sacramentelle en elle-même, ce qui ne revient qu'à Dieu dans le Christ Jésus. La confusion que nous signalons ici est malheureusement très fréquente de la part de nos frères Orthodoxes. Une bonne part du « scandale » qu'ils éprouvent devant notre affirmation de la primauté romaine repose, croyons-nous, sur ce grave malentendu. Peut-être celui-ci pourrait-il être évité si notre théologie prenait davantage soin de faire

et cette corruption du dogme de l'Eglise, qui a séparé l'Eglise romaine, et tout l'Occident avec elle, du consensus catholique, ne doit pas nous amener à nier simplement le fait même de cette primauté, mais doit, au contraire, nous inciter à scruter plus profondément encore sa signification orthodoxe. Car la « peur du papisme » qui fait découvrir ce dernier dans la moindre allusion à une primauté ou à un centre universel, a déjà coûté assez cher à l'Eglise Orthodoxe.

La vérité historique (et canonique) nous oblige à affirmer qu'avant même le moment où les groupements locaux ou autocéphales aient acquis leur forme définitive, l'Eglise, dès les premiers jours de son existence, possédait ce centre réellement *universel* de son unité et de son harmonie. Ce centre c'était, dans les premières décades, l'Eglise de Jérusalem; ensuite ce fut l'Eglise de Rome, « présidente de la charité », d'après l'expression de saint Ignace d'Antioche. Nous n'avons pas la possibilité de citer ici tous les témoignages patristiques et conciliaires qui accordent unanimement à Rome le privilège d'être la première Eglise et le centre de l'harmonie universelle des Eglises. On ne peut nier ces témoignages, leur accord mutuel et leur signification, que par emportement polémique. Mais il arriva, hélas! que, si les historiens et les théologiens catholiques exagéraient immanquablement le sens et l'étendue de ces témoignages, les orthodoxes ne manquaient jamais de les minimiser, en les ramenant à des expressions « fortuites », à des faits « isolés ». La science orthodoxe attend encore que la place de Rome dans l'histoire du premier millénaire soit définie d'une manière vraiment orthodoxe et libre, sans être empoisonnée par la polémique ou l'apologétique. Et, si l'on soupèse ainsi, dans leur substance même, tous ces témoignages, on y trouve, avec évidence, l'essentiel de cette primauté universelle : elle consiste dans l'obligation de *garder* et d'*exprimer* l'unité de l'Eglise dans la foi et la vie, de garder et d'exprimer sa *sobornost*, d'empêcher l'isolement des Eglises locales dans le « provincialisme des traditions locales », le relâchement des liens catholiques, la rupture de l'unité de vie... En fin de compte, cela signifie : être gardien de la plénitude de vie au sein de chaque Eglise, dans la mesure où cette plénitude est toujours la plénitude de toute la tradition catholique, non celle d'une partie, mais du tout, non une plénitude « particulière » mais l'unique et l'indivisible.

Mais Rome s'est séparée de l'harmonie catholique[8]. Cela signifie-t-il que l'Eglise Orthodoxe reste sans un premier évêque

explicitement les distinctions nécessaires et si orateurs, écrivains et journalistes étaient plus attentifs à tenir compte de celles-ci lorsqu'ils parlent du Pontife Romain.

8. Nous ne pouvons nous arrêter à discuter ici cette affirmation, non plus que l'accusation d'hérésie qui viendra plus loin. L'auteur exprime ici l'opinion reçue dans son Église et il est assez clair que nous ne la recevons pas.

qui soit le centre de son harmonie universelle ? Une tradition, tout aussi évidente et unanime, témoigne du fait que la place de Rome est occupée par la seconde Rome, le siège auquel le deuxième Concile œcuménique avait déjà assigné la seconde place dans la hiérarchie d'honneur. « Le siège de Constantinople, écrivait en 1924 le Métropolite Antoine, selon la doctrine de l'Eglise du Christ, contenue dans les décisions des sept Conciles œcuméniques... ne constitue pas seulement l'une des provinces ecclésiastiques, mais est considéré comme un élément inaliénable de la plénitude de l'Eglise Orthodoxe, comme une instance liée non seulement à son propre diocèse, mais à toute l'Eglise orthodoxe dans l'univers entier. »

La négation de cette primauté de Constantinople, reconnue de tous, équivaut donc à la négation de l'histoire séculaire de l'Eglise, y compris celle de l'Eglise de Russie qui, même depuis son autocéphalie, n'a jamais nié cette primauté. Il est vrai que les Canons n'indiquent pas d'autres sources à la primauté de ce Siège que la position politique de Constantinople, « ville de l'empereur et du sénat ». Et, dans la mesure où cette position a changé, le professeur Troïckij propose à l'évêque de Constantinople de devenir l'évêque de Stamboul, « liquidant sa primauté ». Mais il faut cependant distinguer entre les causes de l'élévation d'un siège et le fait de sa primauté. Le principe, suivant lequel la primauté était définie, a souvent varié dans l'Eglise, depuis l'ancienneté d'ordination (dans les métropoles d'Afrique) jusqu'à la hiérarchie politique des villes. A partir d'une certaine époque, ce fut l'antiquité d'une Eglise qui servit de principe pour définir sa place dans la hiérarchie des Sièges. La chute de l'Empire n'a pas supprimé la primauté du Siège de Constantinople, de même que le « dépouillement » de l'Orient n'a pas révoqué le prestige des « Patriarches orientaux ». Et, nous le répétons, l'Eglise de Russie, même à l'époque la plus brillante de son ère « messianique » n'a jamais prétendu priver de leur « droit d'ainesse » soit l'Orient soit son Eglise-Mère qui l'illumina autrefois de la lumière du Christ. Pour la mémoire de l'Eglise, ces liens ne sont point des mots vides de sens et seuls ceux qui « oublient leur parenté » — une véritable parenté spirituelle — sont capables de les oublier.

Nous ne nierons pas et nous ne passerons pas sous silence tous les tristes événements de l'histoire du Patriarcat œcuménique, sa politique « panhellénique » à l'égard des Eglises slaves, leur hellénisation forcée, etc. ... Les disputes nationales constituent le point malade de l'histoire de l'Orthodoxie, son péché capital. Nous en avons souvent parlé déjà, nous efforçant d'en élucider toute la vérité historique, quand même elle serait peu consolante. Mais, là encore, de même que l'hérésie de Rome ne détruit pas le fait de sa primauté durant le premier millénaire, de même les péchés historiques de tel ou tel Patriarche n'éliminent ni ne détruisent la primauté du Siège œcuménique et ses

mérites dans la vie de l'Eglise Orthodoxe. Et la conscience de cette primauté est si vivante dans tout l'Orient orthodoxe que l'on pourrait difficilement l'accuser de « papisme »; le lien qui lie l'évêque avec son peuple y est mille fois plus vivant et direct que chez nous; la voix collective de l'épiscopat n'y est pas un vain mot et chaque évêque y est réellement l'évêque de son Eglise et non un simple représentant de son Patriarche « transféré », selon les besoins, d'un endroit à un autre[9].

Quant à la nouvelle interprétation des « autocéphalies » et le triomphe effectif, durant l'époque précédente, des autocéphalies nationales sur l'unité universelle de l'Eglise, ils sont non seulement en contradiction avec l'organisation primitive de l'Eglise, mais ils corrompent *de facto* les fondements mêmes de cette organisation. Et ce n'est pas un hasard si cette époque coïncida avec une éclipse presque absolue de la conscience canonique que l'on échangeait avec succès contre « un droit canonique pratiquement en vigueur », qui légalisait, comme on sait, des phénomènes dont le caractère anticanonique sautait aux yeux. Issu d'une hypertrophie de la conscience nationale des peuples orthodoxes, l'autocéphalisme amena pratiquement une fusion presque complète de la structure ecclésiastique avec l'organisation politico-nationale. Quant aux liens qui unissaient les Eglises entre elles, il les introduisit dans les catégories d'un droit international.

Si, aujourd'hui, on essaie *post factum* d'en faire une conséquence du dogme trinitaire, il n'en reste pas moins qu'il constitue un résultat des rivalités nationales, de l'antagonisme de peuples orthodoxes entre eux et de leur complète désunion dans la vie quotidienne. La voix du sang remplace la voix de l'Esprit. La très Sainte Trinité est une Unité parfaite dans l'amour — et non dans l'égalité des droits — où Trois ne font qu'Un, tandis que les autocéphalies contemporaines ont eu pour conséquence le morcellement de l'Eglise Orthodoxe qui admet la subsistance d'un grand nombre de *juridictions* nationales sur un seul et même territoire, sans parler des suspicions mutuelles, du mépris et de l'indifférence qui ont, depuis longtemps, poussé des racines dans les relations entre les peuples orthodoxes. Et enfin, l' « autocéphalie », comprise de cette manière, n'a pas sauvé l'Eglise d'un « papisme » parfaitement réel, bien que non élevé en dogme : en effet, au sein de chaque Eglise autocéphale, le centre qui était autrefois un centre d'harmonie et d'accord de toutes les Eglises, s'est transformé en « pouvoir ecclésiastique suprême » en *source* de toute vie ecclésiale qui, au lieu d'expri-

9. L'auteur fait ici visiblement allusion aux très fréquents transferts de siège pratiqués aujourd'hui en Union Soviétique. On peut toutefois faire observer que si cette pratique connaît aujourd'hui en ce pays une ampleur assez difficilement explicable par des motifs purement ecclésiastiques, elle n'y était pas du tout inconnue avant la Révolution.

mer l'unité des Eglises, les à simplement soumises à son pouvoir, comme de simples « diocèses ».

Mais, souvenons-nous de la signification véritable de l'autocéphalie : un groupement local d'Eglises, unies autour d'un Primat. Au sein de ce groupement l'ordination des évêques se fait en commun (*soborno*), dans l'accord mutuel, dans la soumission envers les autres dans la charité. Ce groupement conserve l'unité de tradition et l'unité de vie et, dans son sein, chaque Eglise vit de la vie de tous et tous vivent de la vie de chaque Eglise. Une telle autocéphalie n'exclut aucunement, mais suppose, l'unité avec les autres groupements autocéphales semblables, au sein d'un groupement universel. De même qu'un Concile local n'exclut pas un Concile universel, de même un groupement local ne contredit pas un groupement universel.

L'Eglise Orthodoxe a un sort commun et une tâche commune dans ce monde, des ennemis communs : l'athéisme, les hérésies, les schismes; un témoignage commun sur la vérité de l'Orthodoxie. Le malheur d'une Eglise ou sa maladie réclament le soin de tous. Mais tout cela demande des efforts communs et organisés, une conciliarité (*soborovanié*) de tous les jours, non seulement l'*unité*, mais aussi *l'union*. L'unité de l'Eglise, sa plénitude, demeurant pleinement et indivisiblement dans chaque Eglise, en chaque lieu particulier, se manifeste et se réalise dans l'unité de tous. Mais ce groupement universel demande un centre universel, un primat œcuménique. N'est-ce pas sa tâche à lui d'entreprendre cette action unificatrice, de témoigner de cette unité, de prendre l'initiative de guérir les maladies ? L'Eglise Orthodoxe a toujours possédé un tel centre, elle en possède un aujourd'hui : le Siège de Constantinople. C'est sa voix que nous entendons dans l'encyclique de S. S. Athénagore, la voix du Patriarche œcuménique, mais non celle d'un Evêque universel.

A. SCHMÉMANN.

a Le texte complet grec de l'Encyclique a été publié dans *Orthodoxia*, 1950, n° 2 (février), pp. 39-41.

b Cf. Hiérom. SOPHRONE, *L'unité de l'Eglise suivant l'image de l'unité de la Sainte Trinité*, dans *Messager de l'Exarchat russe en Europe occidentale*, 1950, pp. 8-33; Archipr. E. KOVALEVSKY, *Problèmes ecclésiologiques (à propos des articles du hiérom. Sophrone et du P. A. Schmémann)*, *ibid.*, n° 4, pp. 11-20. — Sur les accusations du prof. TROÏTZKIJ, dans le *Journal du Patriarcat de Moscou*, voir l'article de J. Th. MEYENDORFF, *Constantinople et Moscou*, dans *Le Messager russe en Europe occidentale*, n° 16, pp. 5-9. — Enfin, du côté du Synode à l'étranger, voir Archipr. M. POL'SKIJ, *Situation canonique de l'autorité ecclésiastique suprême*, 1948, pp. 130 sq. — Ces articles et ouvrage sont en russe.

c *Problèmes ecclésiologiques*, p. 15.

d Voir la *Constitutio dogmatica de Ecclesia Christi* : 1° De apostolici pri-

matus institutione; 2) De primatus perpetuitate; 3) De primatu Romani Pontificis; 4) De Romani Pontificis infaillibili magisterio (*Concile du Vatican*, Session IV).

(*e*) M.-J. Congar, *Chrétiens désunis*, Paris, 1937, pp. 241 et sq.

(*f*) G. Florovsky, *L'Église, sa nature et sa tâche*, dans *L'Église universelle et le dessein de Dieu*, p. 65.

(*g*) Comparer la remarque caractéristique du R. P. Cl. Lialine : « On pourrait ajouter que l'image du Corps mystique se réalise parfaitement quand c'est le Grand-Prêtre du Christ sur terre qui célèbre lui-même le saint Sacrifice », dans *Une étape en ecclésiologie*, dans *Irénikon*, t. XIX, 1946, 4e trimestre.

(*h*) Comparer le quatrième Canon du *Concile œcuménique de Nicée* : « Il est convenable qu'un évêque soit ordonné par tous les évêques de la province. Si cela est difficile... que trois d'entre eux au moins se rassemblent au même endroit et que les absents annoncent leur consentement par lettre... »

(*i*) Voir G. Florovsky, *The Sacrement of Pentecost*, dans *The Journal of the Fellowship of St. Alban and St. Sergius*, 23, 1934, p. 33.

(*j*) Encyclique du Saint-Office *Ad episcopus Angliae*, 16 septembre 1864 (Denziger, *Enchiridion Symbolorum*, ed. 10, n° 1686).

DOCUMENT

Lettre encyclique de S. S. le Patriarche œcuménique à l'occasion de la fête de l'Orthodoxie

ATHÉNAGORAS, PAR LA MISÉRICORDE DE DIEU ARCHEVÊQUE DE CONSTANTINOPLE, LA NOUVELLE ROME, ET PATRIARCHE ŒCUMÉNIQUE.

à tout le Clergé Sacré et au Peuple chrétien de l'Église, grâce et paix de la part de Dieu.

Grand et vraiment exceptionnel, Nos enfants bien-aimés et très chers dans le Seigneur, est l'objet de notre glorieuse fête et solennité de ce jour que, dans la joie spirituelle et avec émotion intérieure, nous Chrétiens orthodoxes, célébrons en tous lieux.

Cette fête qui fut tout d'abord une commémoration de la restauration des saintes icones, dans le but de préserver les fidèles de la souillure de l'hérésie des Iconomaques, devint au cours des siècles une fête préférée et commune de l'Église Orthodoxe du Christ, catholique et apostolique, en Orient, la fête par excellence de notre sainte et grande Église du Christ le Patriarcat œcuménique qui, depuis sa fondation et à travers toutes ses étapes historiques, est fixée et se tient comme une nuée lumineuse, une citadelle résistante de l'Orthodoxie et un rocher élevé par Dieu, contre lequel se sont brisés et anéantis tous les falsificateurs et déformateurs de la foi transmise par les apôtres.

Honorant donc et glorifiant les Patriarches orthodoxes de bienheureuse mémoire, les évêques, les prêtres et les moines et tous ceux qui sont connus et inconnus parmi le clergé et le peuple, témoins de la piété transmise par les Pères, nous ne faisons rien d'autre que d'honorer et de glorifier ceux qui ont lutté pour la foi, dans l'assemblée desquels occupent une place prépondérante les grands défenseurs de ce Siège œcuménique glorifié par Dieu. Ils ont conservé intacte et sans dommages la foi des sept saints Conciles œcuméniques et des neuf premiers siècles du christianisme, se tenant vigilants au gouvernail chaque fois que se soulevaient de violentes tempêtes contre l'Église, et avec un grand zèle selon Dieu et grand amour et charité envers le prochain ils ont transmis cette foi à ceux qui sont proches et à ceux qui sont loin, faisant participer au sacrifice mystique et à la nourriture d'immortalité les peuples et les nations

qui auparavant ignoraient Dieu et étaient étrangers à toute culture. En vérité, l'histoire de ce Siège vénérable est tellement liée à l'histoire du christianisme orthodoxe authentique, des saints Conciles œcuméniques et des luttes dures et continuelles pour le maintien de la foi telle que l'avaient transmise, dès le commencement, les témoins et les serviteurs du Verbe, que par cette foi est achevée et fermement contenue toute l'histoire de l'Église Orthodoxe comme une chaîne bien ajustée et indestructiblement forgée. Pour cette raison donc, l'Église du saint apôtre André-le-Premier-Appelé, d'abord humble et sans beaucoup d'enfants, après avoir brusquement grandi, s'éleva jusqu'à devenir un Siège œcuménique et le centre vers lequel tourne les yeux la plénitude de l'Église divine qui l'entoure, centre également autour duquel se rassemblent et se tiennent réunies toutes les Églises Orthodoxes qui sont situées dans les divers lieux et pays, autonomes et autocéphales en ce qui concerne la question canonique des affaires écclésiastiques; articulées donc sur ce centre, elles constituent un corps uni et indivisible. Cette Église a pris sur elle le souci et la pensée des autres Églises-Sœurs chaque fois que des circonstances exceptionnelles y empêchent la bonne et régulière direction pastorale du Peuple chrétien; pour ainsi dire, ce n'est que par elle, en d'autres termes par la communion et le contact avec elle, que les Églises Orthodoxes locales se rattachent au corps de l'Église Orthodoxe Une, Sainte, Catholique et Apostolique, la tête de cette Église n'étant nul autre que le Chef et le Consommateur de la foi, Jésus-Christ.

En tant que membres authentiques et véritables de l'Église ainsi décrite, efforcez-vous, Nos chers enfants dans le Seigneur, de lui rendre l'honneur qui lui revient et la vénération qui lui est due, pensant et prévoyant toujours ce qui est bien envers elle et ses Pasteurs et Ministres, ainsi que l'exige l'honneur de chacun et l'honneur commun de tous. L'Église-Mère dont l'existence tout entière fut un combat continuel pour la conservation de la foi et de la vertu des Pères, pour la stabilité des saintes Églises de Dieu et pour le salut de tout le peuple orthodoxe, est en plein droit de jouir du dévouement filial de ses propres enfants et de leur demander la bonne volonté et l'exactitude dans l'accomplissement de leurs devoirs envers elle. Aimez donc tous cette Mère spirituelle et Arche de la grâce; affermissez-la, les uns par les œuvres, les autres par la parole, chacun selon le don qu'il a reçu de Dieu. Tenez la foi orthodoxe et exercez-vous à la piété, sachant que « la piété est utile à tout, ayant les promesses de la vie présente et de celle qui est à venir ».

Que la grâce de Dieu et Sa miséricorde infinie, ainsi que Notre prière et Notre bénédiction soient avec vous tous.

Dimanche de l'Orthodoxie, en l'an du salut 1950.

L'Évêque de Constantinople,
ardent intercesseur auprès de Dieu pour vous tous.

(*Orthodoxia*, février 1950, n° 2, pp. 39-41.)

Vues luthériennes sur les rapports de l'Église Orthodoxe et du Protestantisme

Depuis la guerre, des contacts assez étroits qui vont s'amplifiant se sont établis, en Allemagne, entre certains milieux évangéliques et divers représentants de l'Orthodoxie russe; à la suite de sessions consacrées à des échanges de vue, s'est constituée une communauté d'études évangélique-orthodoxe[1]. *Au sein de petits cercles dans les instituts d'enseignement supérieur, elle entend promouvoir le travail inauguré par les premières rencontres, et susciter ainsi une meilleure connaissance et une meilleure compréhension réciproques.*

La découverte personnelle de l'Orthodoxie russe par beaucoup de protestants allemands pendant la guerre, ou après la guerre, grâce aux transferts de populations, a joué un rôle déterminant dans l'intensification de ces rapports.

Déjà, note un auteur protestant, à l'époque hitlérienne, les déplacements de populations à l'intérieur des frontières avaient entraîné un chan-

1. Cette « communauté d'études » (*Studiensgemeinschaft*) est sous la présidence des professeurs Benz (év.) et Zander (orth.), assistés du P. Zacharias (orth.) et du Dr Ludolf Muller (év.); elle a pour secrétaire du côté orthodoxe M. Nikita Voisov, et du côté évangélique M. F. Heinrich Philipp.

A titre d'information, signalons : Rencontre au château d'Assenheim, près de Friedberg (15-18 mai 1951), dont l'initiative revient à l'Académie évangélique de Hesse-Nassau (cf. bulletin *Vers l'unité chrétienne*, mai 1951, n° 33, p. 11). — Rencontre de Marbourg-sur-Lahn (23-27 octobre 1951), patronnée par le Séminaire œcuménique de la Faculté de théologie de l'Université de Marbourg, en liaison avec la Centrale œcuménique de Francfort-sur-Main. Cf. *Bericht ueber die evangelische orthodoxe Studententagung in Marburg vom 23-27 oct. 1951* (ronéotypé). Compte rendu dans *Vers l'unité chrétienne*, janvier 1952, n° 39, pp. 10-11. Les rapports en sont publiés dans *Kirche und Kosmos. Orthodoxes und Evangelisches Christentum* (Studienheft NR2, herausgegeben vom kirchlichem Aussenamt der E.K.D., Luther-Verlag, Witten-Ruhr, 1950). Cf. *Vers l'unité chrétienne*, mai 1952, n° 43, pp. 9-11.

Cette société d'éditions avait donné pour premier cahier :

Dokumente der Orthodoxen Kirchen zur œkumenischen Frage. Heft I. *Die Moskauer Orthodoxe Konferenz vom Juli 1948*.

— *Evangelisches und Orthodoxes Christentum in Begegnung und Auseinandersetzung*, herausgegeben von Ernst Benz und L. A. Zander, Hamburg, 1953.

gement profond dans la répartition des confessions en Allemagne. Le retour des Baltes dans leur pays, l'emploi toujours croissant de travailleurs étrangers, volontaires ou requis, dans l'industrie de guerre et, après la guerre, l'expulsion de la population allemande des territoires Est de la Prusse orientale et de la Silésie, le bannissement des « Volksdeutschen » de Pologne, de Tchécoslovaquie, de Serbie, de Roumanie et de Hongrie ont conduit à une transformation totale de la situation confessionnelle dans les différentes régions (« Länder ») allemandes. Transformation qui affecte chaque ville et chaque village : des villages, par exemple, autrefois exclusivement luthériens, ou exclusivement réformés, comptent maintenant parmi leurs habitants des membres de communautés luthérienne, réformée, uniate, de l'Église libre et des catholiques romains.

La guerre elle-même a mis dans les armées de très nombreux mobilisés en contact personnel avec des formes, inconnues pour eux jusqu'alors, d'Églises chrétiennes et, en premier lieu, avec l'Église d'Orient. Les prisonniers de guerre, en captivité en Angleterre et aux États-Unis, y ont souvent rencontré, sous une forme très impressionnante, grâce au ministère du clergé et des délégués auxquels ils avaient été, en partie, confiés, une structure d'Église qui leur avait été jusque-là étrangère. En Allemagne, la situation, du fait de l'occupation, a donné lieu à de nombreuses rencontres entre les ecclésiastiques appartenant aux puissances occupantes et les membres du clergé des Églises allemandes, les amenant dans de nombreux cas à un travail en commun.

Ces rencontres ne furent pas uniquement une occasion de lier connaissance; elles ne demeurèrent point sur le seul plan de discussions théoriques, mais elles eurent des résultats d'ordre pratique. Un fait, digne d'intérêt, est révélateur de l'état d'esprit nouveau : les églises évangéliques locales mirent, dans les régions où ne se trouvait aucune église catholique, leurs propres églises évangéliques à la disposition des communautés catholiques réfugiées, et la même chose se produisit dans les cas inverses. De même, les communautés des puissances d'occupation célébraient leurs offices dans les églises des communautés allemandes. Et ce ne sont pas seulement les membres du clergé des différentes confessions qui apprirent à se connaître, mais aussi les membres de ces différentes confessions qui eurent l'occasion de participer à des services divins dans des églises étrangères, qui leur étaient jusque-là inconnues.

L'Église d'Orient elle-même, si lointaine auparavant, entra directement, grâce aux communautés de réfugiés russes et ukrainiens, par son clergé et ses offices, dans le champ d'intérêt de nos communautés évangéliques. Mais ce sont par-dessus tout les activités charitables, les mesures de secours social entreprises par les Églises d'Amérique qui ont fait sentir de façon saisissante à chacun des destinataires des dons qu'elles expédiaient, la présence et l'esprit de fraternité chrétienne dont les formes lui étaient jusque-là étrangères et peut-être même tout à fait inconnues.

Sous l'influence de ces événements et de ces expériences, un nouvel état d'esprit œcuménique commença de se former et de s'étendre. Il se manifesta par la constitution spontanée de groupes qui, non seulement s'efforçaient d'organiser une rencontre entre des chrétiens évangéliques et catholiques romains, mais aussi des échanges de vue avec d'autres Églises,

que ce soit l'Église d'Orient ou les diverses Églises, sectes, ou Églises libres[2].

Signalons, entre autres, un fait singulièrement émouvant et significatif : M. le pasteur Friedrich Heyer[3] s'est adressé, en russe, aux orthodoxes, pour leur présenter l'Église luthérienne.

A vrai dire, cette situation ne fait que favoriser des rapports qui tiennent à des racines beaucoup plus profondes : depuis longtemps déjà, on le sait, bien des protestants se sont tournés avec intérêt vers l'Église Orthodoxe : qu'il suffise ici de rappeler pour mémoire les noms de Deissmann, Ehrenberg, Seeberg, Fr. Heiler et Fr. Sigmund Schultze.

M. E. Benz, professeur d'histoire des Dogmes et d'histoire de l'Église à l'université de Marbourg[4], s'est donné pour tâche de faire l'histoire des rapports de l'Orthodoxie et du protestantisme, afin d'en dégager les leçons d'un point de vue œcuménique.

Ce sont ses travaux que nous voudrions présenter ici sans omettre pour autant les travaux de quelques autres théologiens.

2. Ernst Benz, *Die Bedeutung der Konfessionskunde fuer das Theologie studium und fuer das Pfarramt*, pp. 28-29; cf. *supra*.

3. F. Heyer, *Beseda o luteranskoi Tserkvi s pravoslavnymi Kristianami*.

4. Bibliographie de M. Ernst Benz :

1 *Leibniz und Peter der Grosse*. Aus : *Leibniz zu seinem 300. Geburtstag*. Berlin, Walter de Gruyter und C°, 1947.

2 *Jung-Stilling in Marburg* (Marburger Vortraege, H. 3), Marburg (Lahn), Simons-Verlag, 1949.

3 *Wittemberg und Byzans*, Marburg (Lahn) : Elwert, Graefe und Unzer, 1949.

4 *Russische Kirche und oestliches Christentum*, Tubingen : Furche-Verlag, 1949.

5 *August Hermann Francke und Russland*. In *Evangelium und Osten*, Jg. VII, Nr. 12, 1934.

6 *Das Reich Gottes im Osten*. In *Evangelium und Osten*, Jg. VII, Nr. 11, 1934; und Jg. VII, Nr. 4, 1935.

7 *August Hermann Franke und die deutschen evangelischen Gemeinden in Russland*. In *Auslandsdeutschtum und evangelische Kirche, Jahrbuch*, 1936.

8. *Franz von Baaders Gedanken Ueber den « Proletair »*. In *Zeitschrift fuer Religions-und-Geistesgeschichte*, H. 2, 1948.

9. *Franz von Baader und der abendlaendische Nihilismus*. In *Archiv. fuer Philosophie*, H. 3, 1949.

10 *Die abendlaendische Sendung der ostlich-orthodoxen Kirche. Die russische Kirche und das abendlaendische Christentum in Zeitalter der Heiligen Allianz*. Verlag der Akademie der Wissenschaften und der Literatur in Mainz in Kommission bei Franz Steiner Verlag, Wiesbaden, 1950.

11 *Die Ostkirche im Lichte der protestantischen Geschichtsschreibung von der Reformation bis zur Gegenwart*, Verlag Karl Alber, Freiburg-Muenchen, 1952.

12 *Die Bedeutung der Konfessionskunde fuer das Theologiestudium und fuer das Pfarramt in Kirche und Kosmos. Orthodoxes und evangelisches Christentum*. Luther Verlag, Witten-Ruhr, 1950.

13 *Das Paulus-Verstaendnis in der morgenlaendischen und abendlaendischen Kirche. Vorbemerkungen zu einer kuenftigen Geschichte des Paulinismus*. In *Zeitschrift fuer Religions-und-Geistesgeschichte*, H. 4, 1951.

14 *Die oestliche Orthodoxie und das kirchliche Selbstbewustsein der Reformation*. In *Evangelisches und Orthodoxes Christentum in Begegnung und*

I. — L'Œkumenik. Sa conception

*M. Benz, suivi en cela par M. Muller, a conscience d'inaugurer un nouveau type de science, l'*Œkumenik, *la science œcuménique, dont l'objet se distingue nettement de toutes les* Symbolik, Konfessionskunde *et* Kirchenkunde *: il s'agit, selon lui, de dégager la signification des rapports œcuméniques entre les diverses communions chrétiennes, pour les fonder sur d'authentiques bases théologiques.*

M. Benz ne nie pas l'importance de la vieille méthode de description propre à la Konfessionskunde *(mise en ordre du matériel historique, aperçu sur la situation actuelle des diverses Églises); il reconnaît lui-même :*

Tout prêtre est exposé à chaque moment à être questionné par un membre d'une communauté confessionnelle — ou par sa propre communauté désirant des informations compétentes — sur l'Église anglicane, le Luthéranisme américain, l'Église d'Orient, l'Église méthodiste, etc. Les déplacements historiques de populations ont mis les différentes Églises en contact si étroit que c'est faire preuve d'irresponsabilité que de continuer de se cantonner dans l'ignorance mutuelle ou de demeurer accroché à la traditionnelle position d'une polémique séculaire. Une connaissance scientifique des propriétés des divers types d'églises doit faire partie de l'acquis fondamental du savoir professionnel le plus élémentaire, en d'autres mots, de l' « outillage » du prêtre [5].

*Mais la réflexion l'a amené à conclure que cette méthode ne peut plus suffire et qu'elle doit se dépasser dans une nouvelle science pour laquelle il propose le nom d'*Œkumenik. *Tout en englobant les tâches de la* Konfessionskunde, *cette science ferait progresser les problèmes, en posant les questions suivantes :*

Que signifie la coexistence de nombreuses églises ? Que signifie leur vie côte à côte ? Pour telle église, que signifient les autres églises dans la perspective de l'unique, sainte Église universelle ? Pour les autres églises, que signifie telle église dans la perspective de l'Église unique de la foi ?

L'œcuménique, comme science, présuppose qu'on décide, *pour l'amour de l'Église une, sainte* [6], *crue et reconnue de tous*, de considérer

Auseinandersetzung herausgegeben von Ernst Benz und L. A. Zander, Hamburg, 1953.

15. *Bischofsamt und apostolische Sukzession in deutschen Protestantismus*. Evangelisches Verlagswerk G.M.B.H., Stuttgart.

Pour la commodité des références, nous emploierons les abréviations suivantes : W.u.B = 3; AS = 10; *Die Ostkirche* = 11; *Die Bedeutung* = 12; P. V. = 13; *Die oestliche Orthodoxie* = 14.

5. *Die Bedeutung*, p. 30.

6. Voir note 7.

les membres des autres formes d'Église comme des membres du Christ et des compagnons de route, et en conséquence d'apprécier la vérité spécifique qu'ils représentent historiquement.

Cette décision crée une double disposition : 1) la disposition, d'une part, à reconnaître ses propres limites et, par une franche autocritique dans la perspective de l'Église une, sainte, universelle de la foi, à chercher une mise en lumière des déficiences de sa propre Église. Cette disposition ouvre chaque église, dans la rencontre qu'elle fait des autres églises, à la question : suis-je bien, comme je suis ? 2) la disposition, d'autre part, à demander de l'aide pour dépasser ses propres déficiences et son éloignement de la catholicité authentique et à poser la question : est-tu bien comme tu es ? La disposition à se poser question et à se laisser mettre en question et la faculté plénière de poser question aux autres et de les mettre en question doivent toujours aller de pair.

L'œcuménique, comme science, aurait en conséquence la tâche d'éveiller dans chacune des Églises séparées cette double disposition : elle les obligerait, *dans la perspective de l'Église, une, sainte, universelle de Jésus-Christ*[5] *crue et reconnue de tous*, à tendre de l'état d'Église-sœur[6] vers l'Église de la foi : elle aiderait chacune d'entre elles à progresser dans cette voie. La réalisation de cette tâche devrait se poursuivre dans des rencontres désintéressées entre Églises, comme cela arrive chaque jour dans la vie commune des confessions à travers le monde entier, dans l'ordre privé et public, à l'image de ce qui se réalise dans le conseil des Églises et ses aménagements, mais aussi dans les nombreuses organisations internationales. Aussi bien la tâche de l'œcuménique n'a en aucune façon à se limiter au domaine des rapports œcuméniques officiels ou à s'identifier à lui, mais d'une façon beaucoup plus générale à offrir les moyens scientifiques et critiques que réclament les rapports entre Églises.

V. Mais quel est le sens ultime de son rôle ?

Si nous avons le christianisme dans la totalité de ses manifestations, nous avons une nouvelle mesure pour juger chaque manifestation. Nous avons gagné à la compréhension du tout un point de vue pour une critique valable de chaque Église séparée, une critique qui doit d'abord être tournée vers nous-mêmes, puisque toute pensée existentielle ne peut commencer que par soi-même. C'est cela seulement qui peut nous faire participer sérieusement au bien-être de notre Église universelle. Cependant la critique ne demeure pas seulement une autocritique — la conscience œcuménique n'est pas irénique, mais critique et polémique. Toutefois cette polémique ne saurait se limiter à faire les erreurs dans lesquelles

[5] Cette formule : Église une, sainte, universelle de Jésus-Christ, qui pourrait aussi traduire la sainte Église universelle, sont prises dans la *profession de foi* des églises particulières pour indiquer de manière adéquate et claire ce qui constitue intrinsèquement les éléments constitutifs de l'Église.

[6] Cf. la conférence [illegible] de Hermann *Wilkens* [illegible] *Ökumenische Rundschau*, [illegible]

[7] *Die Kirchenfrage*, pp. 5[illegible] ; aussi *Die Christenheit*, pp. 30[illegible]-30[illegible]

trouve, que les limites qui emprisonnent sa conscience d'Église; elle essaie moins de le convertir que de l'éveiller du sommeil de la suffisance confessionnelle et de susciter en lui le désir profond de vivre la vie de l'Église en plénitude. Où cette suffisance est brisée, le désir est éveillé : là le mouvement œcuménique a atteint son premier but, car ce premier but n'est pas l'unité du monde chrétien, mais la tension commune des Églises séparées vers la plénitude qui aujourd'hui n'est visible que dans la dislocation des divisions ecclésiales. La réalisation de l'Église n'est pas derrière nous, mais devant nous; et nous sommes appelés à coopérer à cette réalisation. Mais ce que nous pouvons faire de plus important pour cela, c'est *d'élargir la conscience confessionnelle de notre Église à des dimensions universelles.* C'est à quoi sert avant tout la conscience œcuménique de l'histoire, conjointement à une nouvelle conception de l'être et de la réalité de l'Église [10].

La science œcuménique s'engage donc à étudier les rapports des différentes confessions — M. Benz, par exemple, a entrepris l'étude des rapports entre le protestantisme et l'Orthodoxie, M. Muller l'étude des polémiques confessionnelles — pour permettre d'organiser scientifiquement le dialogue œcuménique en évitant les deux dangers qui le menacent, l'enthousiasme purement affectif et sentimental, l'opportunisme de la politique ecclésiastique [11].

Si nous nous plaçons dans la perspective des rapports entre Église Orthodoxe et protestantisme, la question pour M. Benz est donc de savoir, d'une part, quelle est pour le protestantisme la signification de la rencontre œcuménique avec l'Église orientale orthodoxe et, d'autre part, quelle est pour l'Église orientale orthodoxe, la signification de la rencontre œcuménique avec le protestantisme?

Il est évident que les deux Églises doivent se poser cette question et que celle-ci doit être débattue entre celles-ci, mais ceci représente une étape plus avancée du travail auquel l' « œkumenik » servira en tant que science. Elle doit d'abord commencer par faire elle-même un travail préparatoire au sein de chaque confession et indiquer à chacune des Églises quelle connaissance critique elle doit acquérir d'elle-même et l'examen de conscience auquel elle doit procéder en vue de préparer la coexistence avec ses Églises-sœurs et leur commun cheminement sur les voies riches en luttes de l'Histoire, toutes choses que présuppose le dialogue véritable [12].

10. L. Müller, *Die Entstehung und Bedeutung der oekumenischen geschichtsbewusstseins* (in *Evangelische Theologie*, nov. 1949), cité dans *Die Ostkirche*, p. 376.

11. Cf. *Die Ostkirche*, p. 367.

12. *Die Bedeutung*, pp. 35-36. M. Benz entend bien que l'étude de l'attitude de l'Église évangélique à l'égard de l'Église orthodoxe n'est qu'un exemple de la méthode qu'il préconise : « On pourrait prendre, comme point de départ, l'étude de notre rapport à l'égard de n'importe quelle autre Église. Cependant, c'est intentionnellement qu'a été choisi un exemple qui, par la question qu'il pose, pourrait choquer et qui, en raison de la franchise avec laquelle on reconnaît ici le bien-fondé des questions que l'Église d'Orient pose au protestantisme, pourrait susciter le reproche, suivant lequel la nouvelle dis-

Nous nous efforcerons donc de mettre en lumière les rapports entre protestantisme et Orthodoxie, selon M. Benz, puis nous examinerons — ce sera la partie la plus importante de cet article — les questions œcuméniques que ces rapports posent à la conscience protestante, pour dégager enfin quelques conclusions rapides.

II. — Les rapports du protestantisme et de l'Orthodoxie à travers l'histoire

Les préjugés ou les ressentiments plus ou moins conscients découlant d'idées politiques ou culturelles[13], *les préjugés du protestantisme libéral, pour lequel les éléments mêmes de la vie religieuse Orthodoxe (réalisme mystique de la liturgie, culte des saints, hiérarchie) sont la négation de sa propre théologie*[14], *les conceptions de Harnack qui voyait dans l'Église Orthodoxe l'hellénisation du christianisme et sa destruction*[15], *ont contribué à répandre dans les milieux protestants l'idée qu'il n'y a aucun point de contact entre Orthodoxie et protestantisme.*

L'histoire cependant, affirme M. Benz, enseigne exactement le contraire. Dès son origine la Réforme a rencontré l'Église grecque orthodoxe et elle n'a jamais cessé depuis d'être en rapport plus ou moins profond avec elle. M. Benz entend nous en fournir la démonstration en suivant le développement de la conscience œcuménique protestante dans son rapport à l'Orthodoxie.

A. L'époque de la Réforme

Luther a une sérieuse connaissance des Pères et il a conscience de les mieux connaître — et d'une connaissance plus étendue — que ses adversaires scolastiques. Dès 1511 il les cite fréquemment. Aussi pour appuyer ses conceptions réformatrices et ses réformes pratiques de l'Église a-t-il toujours sous les yeux l'Église grecque. C'est la vie de l'Église grecque qui l'a amené à développer sa thèse que Rome — contre le statut dogmatique et pratique de l'Église ancienne — a introduit des innovations inadmissibles; c'est elle encore qui l'a amené à penser que lui, Luther, avec sa Réforme, retrouvait la continuité de l'Église antique. Il suffit pour s'en

cipline œcuménique, que je propose, est une science destinée à favoriser le défaitisme d'église. Pourtant le scabreux *Anstoessigkeit* même de cette position démontrera avec une netteté particulière dans quel sens l'Oekumenik est compris ici et en quoi il se distingue, tout en l'englobant, de l'étude purement descriptive des confessions. *Ibid.*, p. 35.

13. E. Benz, *Die oestliche Orthodoxie*, p. 100; cf. aussi E. Benz, *Die Ostkirche*, Préface et ensemble du livre.

14. *Ibid.*, p. 101.

15. *Ibid.*, p. 105; cf. E. Benz: *Die Ostkirche*, pp. 235-256.

rendre compte d'analyser la dispute de Leipzig, avec Eck, du 4 juillet 1519[16].

Sans doute, plus tard, Luther verra-t-il à l'œuvre, même dans l'Église grecque, les forces qui selon lui ont finalement corrompu l'Église d'Occident et dans son écrit : Von den Concilien und Kirchen *(1539) il affirmera que l'Église de Constantinople, comme celle de Rome, est corrompue :*

Si Luther, déclare M. Benz, paraît, dans ces pages, étendre aux deux Églises — celle de Rome et celle de Constantinople — son accusation de corruption, il voit en réalité d'importantes différences entre elles deux. En fait, l'Église grecque est pour lui, si l'on ne tient pas compte en elle des lignes de décadence due à l'appétit de domination de certains patriarches, la vraie représentante de l'Église primitive qui, en tant qu'Église des Pères, conserve aux yeux de Luther également toute son autorité. Aussi, dans ses écrits théologiques, se reporte-t-il sans cesse aux Pères de l'Église grecque, et donne-t-il une grande importance à ce que la doctrine réformée soit conforme à celle de l'Église primitive. Ceci est démontré sur bien des points particuliers, par exemple, en ce qui concerne le mariage des prêtres, l'office véritable de la Sainte-Cène, la lutte contre l'usage abusif de la messe, la polémique à l'encontre de la prétention de la papauté à la primauté et bien d'autres questions. L'Église grecque a sans cesse représenté pour Luther le modèle classique d'après lequel il jugeait du bien-fondé de ses propres exigences réformatrices et de la légitimité de sa volonté de réforme[17].

Apportons quelques précisions sur la position de Luther à l'égard des Pères :

Il est frappant de voir combien Luther lui-même est encore sensible à l'autorité des Pères. On trouve plusieurs fois en guise d'introduction à ses discours sur les Pères, la déclaration qu'il serait malséant de sa part de « discuter et juger », car « comparé à eux je ne suis qu'un petit ver de terre et indigne d'un regard ». Il indique lui-même dans le discours cité ci-dessus qu'il craint de dire quelque chose contre les Pères, ceux-ci étant d'une autorité reconnue (« receptae autoritatis »), et qu'il lui est désagréable, lorsqu'on l'y contraint, de se faire traiter par la critique d'« apostat » et de « mameluk ». On ne doit pas oublier que sa critique sur des points particuliers, aussi violente qu'elle puisse être quelquefois, s'exerce sur la base de cette conviction d'ordre général. Les critiques adressées par Luther aux Pères ne sont pas inspirées par un antitraditionalisme révolutionnaire; elles ne sont pas l'expression d'un nihilisme qui nierait l'histoire, mais proviennent d'une vraie conscience de la continuité de l'histoire qui accorde pleine valeur à l'interprétation de la Sainte Écriture donnée par l'Église, tout en introduisant un nouveau critère de jugement — l'unique autorité de la Sainte Écriture selon laquelle seront également pesés les docteurs[18].

16. *Wittemberg und Byzanz. Die oestliche Orthodoxie*, pp. 103-111; *Die Ostkirche*, pp. 10-14.
17. *Die oestliche Orthodoxie*, p. 110.
18. *Ibid.*, pp. 119-120.

W. Benz a parfaitement compris l'animosité de Luther envers Denys l'Areopagite et nous comment il l'explique

Cette colère de Luther ne peut absolument pas être considérée comme effet d'une réflexion intellectuelle normale. Elle est bien plutôt la conséquence d'un ressentiment profondément enraciné, surchargé des plus violentes passions : ce ressentiment d'un être amèrement déçu. Il avait cette fois progressé lui-même sur la voie mystique et avait échoué. Les prédicateurs et théoriciens de la théologie de la montée et de l'union mystique éveillaient en conséquence en lui la plus terrible des colères. Dans la description de l'union mystique que l'Areopagite conçut comme terme de la progression vers Dieu, il voyait l'exemple de cette union à Dieu qu'il avait en vain efforcé d'atteindre en suivant les voies prescrites par l'Eglise et les docteurs « en perfection ». Donc, tout simplement, il ne pouvait être vrai que d'autres aient atteint le but par cette voie où lui avait échoué. Tout ce que d'autres disaient à ce sujet ne devait être qu'illusion, imagination, fanatisme et mauvaises plaisanteries. Toute sa haine se concentre sur l'Areopagite et il déclare que cette forme de théologie mystique n'est que charlatanisme.

E. W. Benz commente

Il devient en évident que sa propre expérience religieuse chez Luther se bornait de ramener à ses propres normes, en l'uniformisant et par conséquent en rétrécissant, tout le vaste ensemble d'expériences religieuses variées vivantes au sein de l'Eglise [19]

Une conclusion se dégage évidente : la position de Luther à l'égard de l'Eglise grecque est ambivalente. Cette ambivalence, nous le verrons, pèsera sur toute l'évolution postérieure du protestantisme.

Néanmoins, remarque W. Benz, il a des liens encore plus profonds avec l'Eglise grecque : les Pères sont à ses yeux les interprètes de l'Evangile et ils ont pour lui une autorité normative. C'est sur l'Eglise grecque, qu'il s'appuie pour maintenir la communion des laïcs au précieux sang, pour fonder la nécessité de la messe, pour réfuter la pratique romaine de la messe des morts et de la confession. Cependant, aux yeux de Melanchton, une prise de conscience de la réalité chrétienne plus profonde que celle des Pères est possible, car il y a une évolution dogmatique.

La doctrine de la justification et la morale sont un développement ultérieur de l'antique foi chrétienne. Ainsi à la fin de l'*Explicatio Symboli Nicaeni*, Melanchton résume les éléments progressif et conservateur du protestantisme, les éléments génétique et historico-critique de sa propre théologie en une synthèse qui fait ressortir tout ensemble le progrès et

19. *Die mystischen Elemente*, pp. 112-113. W. Benz ajoute : « Il a fallu presque deux cents ans pour que nous découvrions avec Gottfried Arnold que la théologie d'un Areopagite est fondée également sur une vraie expérience évangélique et pour que nous tentions une réhabilitation de la théologie mystique combattue avec tant de rage par Luther » (p. 113)

la continuité de l'évolution depuis l'ancienne Église grecque jusqu'à la Réforme : « Manifestam et certam scripturae divinae sententiam sequamur, nec discedamus a Symbolis et teneamus quid ipsi spectarunt ac voluerunt, interdum autem explicare non potuerunt [20]. » Les réformateurs possèdent la même vérité, celle que possédaient et enseignaient l'ancienne Église grecque et les conciles œcuméniques, mais ils ont une idée plus pure, conceptuellement explicitée, de cette vérité que les Anciens « contemplaient et désiraient, mais parfois ne savaient développer avec clarté [21] ».

L'intérêt de Melanchton pour l'Église grecque s'est d'ailleurs trouvé accru du fait de la visite à Wittemberg en 1559 du diacre grec Démétrios, envoyé du patriarche de Constantinople. On connaît la célèbre lettre écrite par Melanchton à ce même patriarche Ioasaph [22].

Dans cette lettre, souligne le professeur de Marbourg, une nouvelle

20. Conservons la pensée manifeste et certaine de la divine Écriture, ne nous écartons pas des symboles et tenons ce que les Pères ont contemplé et désiré, mais n'ont pas développé avec clarté.

21. *Die oestliche Orthodoxie*, p. 127.

22. Lettre de Melanchton :

« Au très Saint patriarche de l'Église de Jésus-Christ à Constantinople, le très honorable Ioasaph, salut ! Vraiment, l'Église de Dieu, comme une nef sur les flots, est toujours agitée ici-bas par des afflictions, et maintenant que le monde languissant est parvenu à la vieillesse, elle est plus que jamais dans l'embarras, et comme nous le percevons, nous prions, souvent avec des soupirs, le Fils de Dieu, le juge de tous les hommes, qu'il vienne en hâte dans la gloire conduire toute son Église à l'union prochaine avec le Père invisible où Dieu sera tout, en tous les bienheureux. A cette plainte que nous exprimons à l'endroit du malheur commun, le récit de Démétrius est venu apporter quelque consolation : il dit que Dieu préserve toujours de manière merveilleuse une Église qui n'est pas petite, en Thrace et en Asie-Mineure et en Grèce, comme jadis Il préserva les trois hommes au milieu des flammes du feu chaldéen. Ainsi donc, nous rendons grâce au Vrai Dieu, Père de Jésus-Christ de ce que d'une main ferme au milieu d'une telle masse d'impies et d'adversaires haïssant Dieu, Il préserve son troupeau qui honore Dieu et invoque son Fils Jésus-Christ, et nous prions que les saintes Églises puissent toujours et partout être réunies et prêtes. Cependant, Démétrius lui-même a vu nos assemblées et a été auditeur de la doctrine. Il sera donc à même de rendre compte que nous conservons avec piété les Saintes Écritures, aussi bien les prophétiques que les apostoliques, ainsi que les Canons des saints Synodes et l'enseignement de vos Pères : d'Athanase, de Basile, de Grégoire, de Théodoret, d'Irénée et de ceux qui se conforment à eux. Quant aux vieilles insolences, celles du Samosate, et des Manichéens et des Mahométans et de tous les damnés qui repoussent la sainte Église, nous les exécrons formellement et nous enseignons que la piété consiste dans la vraie foi et dans l'obéissance qui accomplit les lois de Dieu qui nous sont ordonnées, non dans les superstitieuses règles d'un service divin qu'on a soi-même élaboré, comme l'ont inventé, hors de la loi de Dieu, les moines incultes des latins. Nous prions donc que vous n'accordiez pas créance, hommes sages, aux calomnies que répandent sur nous certains ennemis de la Vérité, mais que, conformément aux lois naturelles et divines, vous écoutiez les deux parties de même façon et soyez avocats de la vérité et de la loi de Dieu, puisque vous savez que cette œuvre est un service auquel plus que tout Dieu prend plaisir.

Fait en Saxe, en l'an 1559 après l'œuvre du Salut de l'incarnation de notre Seigneur Jésus-Christ. » Philippe Melanchton. Dans *Die oestliche Kirche*, pp. 129-130.

conscience de l'histoire s'annonce. L'Orient et l'Occident sont unis par la même épreuve de la fin des temps et par le même mal antichrétien. L'Église d'Orient est déjà tombée sous la domination des Turcs, les peuples apocalyptiques Gog et Magog. L'Église de l'Occident est tout aussi menacée par l'Antéchrist à l'intérieur comme à l'extérieur. En ces temps derniers, il n'y a plus qu'une possibilité pour le « reste » des fidèles : se rassembler étroitement et se préparer pour le retour du Christ dans la gloire. Cette conscience d'être dans la fin des temps réveille dans tous les croyants le devoir de rassembler les débris de l'Église qui se brise. Mélanchthon déjà développe ici l'idée du « consensus quinquisecularis » : l'Église grecque et l'Église de la Réforme ont pour base commune l'Écriture Sainte de l'Ancien et du Nouveau Testament, les canons des anciens Conciles, la même tradition des Pères de l'Église primitive et les anathèmes communs condamnés par celle-ci. Ces pensées sont également la base des confessions *Bekenntnisschriften* composées par Mélanchthon [23].

Dans le début de la Réforme — les textes cités le manifestent — nous avons donc dans les jugements sur l'Église d'Orient un double point de vue — qui se perpétuera à travers tout le développement du protestantisme.

D'une part conscience de l'étroite parenté liant de l'intérieur l'Église réformée à l'Église grecque, conscience qui a pu aller jusqu'à faire naître le sentiment d'une étroite solidarité de combat dans la lutte contre Rome, et d'autre part application à l'Église orientale de la notion protestante de corruption, en partant de l'idée que cette dernière manifestait également des symptômes de dégénérescence identiques à ceux qui avaient conduit à la déchéance l'Église de Rome.

En période de conscience œcuménique plus marquée, nous retrouvons dans le protestantisme occidental la première pensée de Luther plus fortement développée en temps d'épanouissement du confessionalisme, la seconde idée tient le premier rang.

Toutefois à aucune époque de l'histoire du lutheranisme, l'application à l'Église grecque de la notion de corruption n'a pu étouffer totalement la conscience du lien qui unit le premier à la seconde [24].

Si l'on peut caractériser la période de la Réforme en disant que les **contacts** *sont surtout d'ordre « académique »* [25] *il y a bien les contacts de* **quelques** *isolés de quelques voyageurs, tel Nicolaus Chytraeus, Pascal* [26] *mais* **il** *n'y a pas à proprement parler de contacts importants entre États*

23. *Die östliche Orthodoxie*, pp. 130-131. Il importe de noter que la conscience catholique de la liaison entre l'Église d'Occident et l'Église d'Orient est encore à ce moment très vive dans l'ensemble du peuple chrétien. Cf. la lettre d'Albert Durer du 10 mai 1521 qui retranspose cette catholicité en termes protestants, lettre citée pp. 131 de *Die östliche Kirche*. Cf. aussi l'analyse de Kattenbusch, *Ibid.*, pp. 133-134.

24. *Die östliche Orthodoxie*, pp. 110-111.

25. *Die östliche*, p. 94.

26. *Ibid.*, pp. 34-6.

ou Églises protestants et États ou Églises orthodoxes), on ne doit cependant pas oublier deux faits particulièrement importants.

Le premier fait, note M. Benz, est lié à la conquête en 1617, par les Suédois, des territoires de la Carélie orientale et de l'Ingermanland, conquête qui fit de leurs nombreux habitants russes orthodoxes des sujets de la couronne de Suède. Cet événement souleva dans l'Église d'État luthérienne de Suède la question de savoir comment, du point de vue religieux, traiter ces sujets russes orthodoxes. Cette question fut examinée par le prédicateur de la Cour royale, le Dr. Botwid, dans un ouvrage qui porte le titre caractéristique : *Les Russes sont-ils des chrétiens?* « puisque l'on trouve chez eux toutes les « essentialia christianismi » ou les articles principaux de la foi de l'Église ». Dans le cadre de cette étude, les points d'accord et de divergence entre l'Église suédoise luthérienne et l'orthodoxie russe ont été soigneusement explicités. L'aspect peut-être le plus frappant de cette étude est qu'elle a pressenti qu'il y a dans le christianisme une réalité présentée différemment par chaque confession et qu'un contact avec les autres Églises est possible dans la mesure où ces Églises sont d'accord sur la nature de cette réalité. Cet aspect précisément témoigne de l'existence, depuis le début, dans l'orthodoxie luthérienne, d'une conscience œcuménique, toujours demeurée vivante, et qui s'est toujours manifestée dans les discussions avec l'Église grecque.

Le deuxième fait important, continue le professeur de Marbourg, a été la dispute soulevée autour du patriarche Cyrille Lucaris. Celui-ci, sous l'influence des études en Italie, avait pris beaucoup d'éléments à la dogmatique réformée et les avait incorporés dans sa propre doctrine. Ce fait provoqua de violentes réactions, non seulement dans les Églises grecque orthodoxe et catholique romaine, mais aussi dans les Églises luthérienne et réformée, et a conduit les Églises issues de la Réforme à s'occuper elles-mêmes de la façon la plus détaillée possible de la question de savoir jusqu'où allait la concordance dogmatique entre elles et l'Église orientale orthodoxe, et en quelle mesure ces concordances justifiaient l'espoir que l'Église orientale orthodoxe s'ouvrirait dans sa totalité aux influences de la Réforme. Dans les écrits protestants ayant pris position au sujet de son cas, Cyrille apparaît généralement comme exprimant authentiquement la doctrine orthodoxe et comme prototype de la piété orthodoxe, tandis que la polémique catholique romaine le présente comme traître à la tradition orthodoxe — opinion qui, propagée, a finalement provoqué sa chute[27].

B. Le temps du piétisme et du spiritualisme allemand

Au XVIIIe siècle, l'atmosphère politique se transformant, la Russie s'ouvrant une fenêtre sur l'Occident, les contacts deviennent moins « académiques ».

Le piétisme allemand, selon notre auteur, plonge ses racines dans le

27. *Die oestliche Orthodoxie*, pp. 156-158.

courant mystique du jeune Luther, mais plus profondément encore dans le mystique de l'Église Orthodoxe. A travers les traductions de Macaire l'Égyptien, à travers les traductions des Pères de Gottfried Arnold, c'est la spiritualité orthodoxe qui pénètre le luthéranisme et transforme la piété protestante.

Le protestantisme subit donc l'influence de l'Orthodoxie, en revanche il agit sur elle. La traduction de l'œuvre de Johann Arnd, Le vrai christianisme, *réalisée par Simon Todorsky, a une grande influence en Russie (Skovorada, Hamalijä, Tikhon Zadonsky). L'influence de Jacob Boehme et de Christophe Oetinger ne serait pas à négliger..*

Les activités œcuméniques du piétisme de Halle à l'égard de l'Orthodoxie russe n'ont pas un caractère uniquement littéraire. Il est remarquablement significatif que ces efforts visant à provoquer une rencontre vivante avec les « véritables chrétiens » des autres confessions éparses dans le monde aient été poussés au point de donner naissance, au sein même du cercle des piétistes, au prototype du pèlerin œcuménique qui, au cours de voyages dans de lointaines contrées, veut étudier personnellement les progrès accomplis par les diverses Églises de Dieu dans la préparation de l'avènement du Royaume. Le premier voyageur fut W. H. Ludolf, dont j'ai à Halle compulsé la correspondance et le journal et que j'ai signalé à l'attention du public dans mon article sur *Francke et les communautés évangéliques allemandes en Russie.*

W. H. Ludolf appartient à une célèbre famille de savants dont il a hérité le don traditionnel des langues. En 1691 il fait l'expérience d'une conversion piétiste et se consacre dès lors exclusivement à préparer une réunion des Églises chrétiennes sous la forme d'un rassemblement de tous ceux qui sont nés à nouveau de l'Esprit dans toutes les religions chrétiennes. Dès le début, son attention s'attache à l'Église russe... De Londres (plus tard), il décrira largement ses expériences de voyage en Russie dans les lettres adressées à A. H. Francke. Ces comptes rendus constituent tout un programme œcuménique traitant du rapport de l'Église évangélique à l'Orthodoxie russe... ... Ludolf (dans ces écrits) donne un programme énumérant les tâches que l'Église évangélique aurait à accomplir en Russie. L'exigence que des ministres piétistes soient envoyés en Russie en constitue le point principal : ces ministres auraient à y travailler non seulement parmi les Allemands, mais encore auprès de la population grecque-catholique et peut-être même auprès des peuples non chrétiens du pays...

Ce même Ludolf a non seulement agi sur le cercle des piétistes de Halle et sur le développement d'un état de conscience œcuménique au sein du luthéranisme allemand, mais il a encore exercé la plus grande influence sur G. N. Leibniz, lors de l'élaboration de ses projets d'union. Ludolf entretenait avec Leibniz une active correspondance et lui adressait d'abondants comptes rendus de ses voyages œcuméniques de par le monde. Sous son influence, Leibniz engloba également dans son programme œcuménique l'Église orientale orthodoxe et en premier lieu l'Église russe. Ceci n'a été possible qu'en raison de la très proche parenté qui liait les convictions œcuméniques fondamentales de Leibniz aux idées

œcuméniques de Ludolf. La rencontre de Leibniz avec Pierre le Grand à Bad Pyrmont, en 1711, l'a enfin poussé à mettre ses projets en pratique. Il avait l'espoir de pouvoir gagner Pierre le Grand à sa cause, à savoir la convocation d'un Concile œcuménique. Ses pourparlers avec le mandataire du tsar à la Cour de Vienne, Urleich, furent menés avec tant de succès que ce dernier proposa, à la Cour de Russie, son ami Leibniz comme homme de confiance ayant la compétence nécessaire pour mener à bien l'étude des modalités d'exécution des projets d'union. Leibniz s'imaginait que la convocation d'un Concile œcuménique par Pierre le Grand — faisant figure d'un second Constantin de l'Église russe — attribuerait au tsar un rôle d'intermédiaire entre les Églises réformées et l'Église catholique de Rome. Il considérait comme particulièrement désirable d'inciter l'Église épiscopale d'Angleterre à prendre part au mouvement et était lui-même prêt à entreprendre en cette occurrence une mission à la Cour d'Angleterre afin d'y faire avancer ses projets œcuméniques par des négociations personnelles avec la reine Anne. Il songeait à ce propos, pour le rôle de troisième personnage, sans aucun doute, à son ami Ludolf dont l'influence était grande à la Cour de Londres. Leibniz se promettait d'extraordinaires résultats d'une telle union de l'Église anglicane, précisément avec l'Orthodoxie russe, et était convaincu qu'une alliance de ces deux Églises avec les Églises réformées continentales devait immanquablement conduire le pape lui-même à une participation au concile futur. Le sentiment du lien intime entre les Églises réformées et l'orthodoxie orientale était si bien ancré dans ce milieu qu'un travail en commun des Églises était tenu pour parfaitement réalisable.

Ce sentiment du lien profond qui unit les réformés à l'Orthodoxie orientale ne croissait pas seulement en importance chez les piétistes de Halle ou dans le cercle d'un Leibniz et de ses amis, mais était également ressenti par le comte Ludwig von Zinzendorf. Zinzendorf est, après de longs siècles, à nouveau le premier qui ait donné à la conscience œcuménique de l'Église évangélique une expression liturgique. Non seulement Zinzendorf a tenté, dans ses relations personnelles et sa prédication, d'apporter sa contribution au réveil de la vraie Église dans toutes les confessions, mais il a encore, dans les liturgies qu'il a composées lui-même pour la Brüder-Unität, donné à la pensée œcuménique une expression totalement nouvelle pour son époque[28].

28. *Die oestliche Orthodoxie*, pp. 141-150. L'auteur continue à propos de Zinzendorf : L'opuscule de la Brüder-Unität, le *Litaneyen Büchlein* de l'année 1757, est tout particulièrement significatif. Le caractère œcuménique de ce fascicule se manifeste déjà par sa façon exceptionnelle de faire précéder les litanies de l' « Église des Frères » (*Litaneyen der itzigen Brüder Kirche*) par une première partie comprenant les « Litanies de l'Ancienne Église », et en fait, non seulement les litanies générales de la liturgie de la messe, les *Credo*, les *Gloria*, *Te Deum*, *Agnus Dei*, suivis des « Sept dernières paroles du Sauveur; mais aussi des hymnes de l'Église méridionale, de l'Église latine primitive et de l'Église grecque ». Zinzendorf englobe donc tout à fait consciemment dans la liturgie de sa communauté la tradition liturgique des Églises, non seulement occidentales, mais aussi de la totalité des Églises orientales, exemple qui, dans l'histoire de la liturgie protestante, est au plus haut point digne d'intérêt. Les différentes parties liturgiques, pour ce qui est du

Quelle que soit l'importance de ces faits, M. Benz nous invite à ne pas sous-estimer l'influence de Pierre le Grand :

Sous Pierre le Grand, la Russie s'est résolument ouverte à la civilisation et à la culture européennes. Pierre le Grand a élaboré ses plans de réforme ecclésiastique en les modelant sur l'original protestant, et en premier lieu en s'appuyant, pour transformer la constitution patriarcale de l'ancienne Russie en constitution synodale, sur la constitution protestante des Églises des Laender.

Pierre le Grand, dans les écrits des théologiens luthériens de son époque, fait figure de prince bien décidé à accomplir l'œuvre de la Réforme au sein de l'Église russe. De façon caractéristique, sous l'influence de cette action réformatrice de Pierre le Grand, des œuvres ont été publiées en Allemagne, telles que l'*Ecclesia Graeca Lutheranizans*, de *Johann Petrus Kohlius*. De même, la tentative des théologiens de la Sorbonne en 1717 de soumettre à Pierre le Grand un projet de réunion de l'Église russe à l'Église de Rome a poussé Johann Buddeus à publier en 1719, à Iéna, un livre sur l'incompatibilité des Églises romaine et russe :

moins des parties communes de la liturgie de la messe, sont présentées sous leur forme remaniée, classique du temps de la Réforme, tandis que la majorité des prières liturgiques nouvellement introduites ont été remaniées par Zinzendorf. Une attention particulière doit être accordée à un *Additif de quelques chants de l'Église grecque*, parmi lesquels figurent quelques importants morceaux de la liturgie selon saint Chrysostome et des hymnes de l'Église orientale, repris par la liturgie des Frères. Ainsi le chant *Reflet de joie, Lumière du jour* (*Der Freudenschein der helle Tag*) est une traduction du grec; le chant : « *Leuchte uns ins Herz, o Herr Gott* », Éclaire notre cœur, ô Seigneur Dieu, est une traduction d'une hymne de saint Chrysostome. Ainsi également l'hymne *Dans son linceul je suis enseveli* (*In sein Grabentuch bin ich eingeschüret*) est une paraphrase poétique du *Soliloquium* de saint Ignace d'Antioche. Et toute une série de prières de communion ont été empruntées à la liturgie de saint Chrysostome et de saint Basile.

Des fragments liturgiques plus courts ont été aussi traduits en grand nombre, par exemple, le tropaire : « Si tous nos aïeux et nos pères endormis dans la foi, les patriarches, prophètes, apôtres, témoins, évangélistes, martyrs, confesseurs et ermites, si même tous les esprits justes, parfaits dans la foi, étaient présents, ils s'uniraient à nous dans cette liturgie. »

De même, des morceaux de la liturgie grecque ont été adoptés pour la réception des néophytes, l'ordination d'un lecteur ou d'un chantre de Psaumes, l'ordination d'un sous-diacre, diacre et presbytre, l'ordination d'un évêque; en particulier, les prières eucharistiques ont été largement empruntées à la liturgie grecque. Il n'existait à cette époque nulle part ailleurs dans le cadre de l'Église évangélique, de rituel liturgique ayant un fondement aussi universellement œcuménique, ayant incorporé un nombre aussi vaste de parties précieuses de la tradition liturgique de l'Église d'Orient dans son ensemble, comme c'est le cas pour le livret des Litanies des Frères.

Mais l'esprit œcuménique règne aussi sur les *Litaneyen der itzigen Brüder-Kirche*. Ce livre présente dès la première page la grande litanie de l'Église qui comprend la prière la plus bouleversante, implorant que soit érigée la vraie Église de Jésus-Christ et que soit surmonté l'actuel déchirement de l'Église. Dans cette grande prière d'intercession pour l'Église, l'idée œcuménique éclate dans toute sa puissance. La « Brüder-Unität » a été la seule de toutes les Églises évangéliques de l'époque à mentionner nommément les diverses Églises de l'Orient, dans la prière d'intercession de sa liturgie. *Die oestliche Orthodoxie*, pp. 150-154.

Ecclesia Romana cum Ruthenica irreconciliabilis. L'intention fondamentale de cet écrit est de prouver que l'Église russe, par sa doctrine comme par sa pratique, est très étroitement apparentée à l'Église évangélique, tandis que son opposition à l'Église catholique romaine est si profonde qu'on peut la dire insurmontable. Il est également intéressant de noter qu'au cours des périodes où les conjonctures extérieures donnent lieu à des contacts entre l'Occident protestant et l'Église Orthodoxe paraissent de gros ouvrages scientifiques sur l'Église orientale dans lesquels la position œcuménique du luthéranisme s'allie pour la majeure partie à un aspect polémique et au besoin d'une délimitation critique. Ceci n'est pas seulement vrai en ce qui concerne le siècle propre de la Réforme, où les discussions des théologiens de Tubingue avec le Patriarche de Constantinople ont fait naître une abondante littérature sur l'Église d'Orient, mais c'est vrai également en ce qui concerne le XVIIe siècle qui a vu se développer, suscitée par la querelle au sujet de Cyrille Lucaris, une importante littérature critique scientifique traitant de l'Église d'Orient. A l'époque de Pierre le Grand est sorti l'ouvrage le plus remarquable qui ait été inspiré par la *Schultheologie* protestante de ce temps, à savoir *Étude sur l'ancienne et la nouvelle Église grecque* de Johann Michel Heineccius[29].

C) Le temps de l'idéalisme et du romantisme

Le Dr. Benz pense que, trop souvent, au nom d'une vue positiviste de l'histoire, on a ridiculisé la sainte Alliance et les motifs religieux qui la sous-tendaient. C'est là selon lui méconnaître qu'il y a eu à cette époque une rencontre profonde entre christianisme d'Occident et christianisme d'Orient et que, derrière les perspectives politiques, se profile une nouvelle conscience de solidarité chrétienne et œcuménique en vue de réaliser une Europe chrétienne. Dans la personne d'Alexandre Ier, qui a personnalisé avec la Russie la défense du christianisme contre le principe révolutionnaire, les motifs religieux orthodoxes s'unissent à des perspectives protestantes.

Une figure particulièrement représentative de cette époque est celle de Franz von Baader, catholique fortement influencé par les idées protestantes et auquel M. Benz a consacré un livre[30]. L'importance de cet homme vient de ce que non seulement il a été en contact avec les personnages du monde orthodoxe (Golicyn, Uvarov, etc.), non seulement de ce qu'il avait une connaissance de l'histoire de l'Église tant occidentale qu'orientale, mais surtout de ce qu'il s'est distingué par ses idées pratiques sur la réunion du christianisme d'Orient et d'Occident. Il a perçu que la crise de la Réforme était une crise spécifiquement occidentale, en d'autres termes qu'elle était la conséquence de la rupture avec l'Église grecque et qu'elle ne pourrait être résolue que par l'intervention de l'Église d'Orient.

La séparation de l'Église romaine et de l'Église orientale était celle

29. *Die oestliche Orthodoxie*, pp. 158-159.
30. Benz, *Die abendlaendische Sendung der östliche-orthodoxen Kirche*. Verlag der Wissenschaften und der Literatur in Mainz.

du catholicisme lui-même et elle devait engendrer le protestantisme, parce que toute séparation se consomme dans une trinité, comme toute union. C'est pourquoi l'ultra-catholique romain, de Maistre, commet une grande injustice lorsqu'il rapproche l'Église grecque, en tant que non romaine, du protestantisme non catholique, alors que les Romains eux-mêmes appellent les Grecs certes schismatiques, mais non hérétiques. Le clergé, tant grec que romain, est toujours contre la réunion des deux Églises; s'ils n'y opposent pas de gros obstacles, ils ne la favorisent pas davantage, parce qu'ils ne prêtent pas attention à l'essentiel — c'est-à-dire à la rupture, par cette séparation, du catholicisme lui-même (comme l'Androgyne) et que chacun réclame de l'autre seulement la subordination, sans s'occuper de coordination [31].

Selon von Baader, l'élément corporatif et l'ordre monarchique dans l'Église doivent se conditionner et se compléter l'un l'autre, non s'opposer comme ils le font trop souvent. Il est inutile d'insister sur l'anticipation que fait Baader des rêves slavophiles.

D) La théologie protestante au XIXe siècle

Nous avons vu l'effort scientifique commencé au XVIIe siècle, poursuivi au XVIIIe siècle: il se développe au XIXe siècle : c'est l'époque de la naissance de toutes les Konfessionskunde, *de toutes les* Symbolik, *nous ne nous attarderons pas à cette étude. C'est là un domaine bien connu. Notons cependant, avec M. Benz, qu'il y a dans le protestantisme du XIXe siècle une méconnaissance à peu près totale de l'Orthodoxie dans sa vie réelle. La méconnaissance la plus totale est celle de Harnack. Son jugement constitue pour notre auteur une attitude unique* (unicum) *dans l'histoire de la rencontre entre l'Orthodoxie et le protestantisme.*

l'attitude unique du fait que l'aversion des Baltes protestants contre l'orthodoxie russe s'est liée à une forme de critique théologique, qui en raison de ses propres principes critiques devait refuser totalement la doctrine et la liturgie orthodoxes [32].

E) L'œcuménisme

Les phénomènes que nous avons analysés plus haut permettent de comprendre, selon notre auteur, que l'œcuménisme soit né au sein du protestantisme allemand.

Si, affirme M. Benz, au XXe siècle c'est justement du luthéranisme qu'est venue l'impulsion qui donna naissance au mouvement œcuménique, si c'est l'archevêque luthérien Nathan Söderblom qui, en 1925, a convoqué la première conférence œcuménique des Églises à Stockholm, si ce sont les théologiens évangéliques les plus influents d'Allemagne, — les Adolf

31. Susini, *Lettres inédites*, n° 185, p. 411, cité dans *Die Ostkirche*, p. 155.
32. *Die Bedeutung*, p. 111.

Deissmann, Friedrich Siegmund Schultze, Friedrich Heiler, — qui, lors de la préparation et du déroulement de la Conférence de Stockolm, ont pris la parole et ont plaidé la cause d'une compréhension plus approfondie de l'Orthodoxie orientale au sein du protestantisme, ce ne fut pas l'expression de quelque dilettantisme esthétique, historique ou archéologique, mais la continuation d'une orientation intérieure dont la source remonte à la Réforme même, et cela, chez Luther, dès les tout premiers débuts de sa prise de conscience et de son activité réformatrice, orientation qui a conduit, tout au long des siècles, à des rencontres toujours renouvelées avec l'Orthodoxie orientale et a maintenu vivante, en la renforçant, la propre conscience œcuménique de l'Église évangélique [33].

M. Benz continue :

Un regard jeté sur cette littérature révèle précisément que la confrontation entre les Églises évangélique et orientale orthodoxe n'a pas été limitée à des contacts sporadiques, partiels, ne touchant qu'à certains points, mais qu'au contraire la rencontre et la discussion se sont étendues, sous la forme la plus large, de siècle en siècle, et ont contribué non seulement à une connaissance scientifique du partenaire mais encore à un approfondissement de la connaissance de soi, à la permanence d'une auto-critique ecclésiale et à la continuité de la conscience œcuménique. La rencontre œcuménique d'aujourd'hui entre le luthéranisme et l'Orthodoxie n'est donc point un aphorisme esthétique suscité par un certain complexe d'infériorité d'ordre liturgique ou par une oscillation antilibérale du pendule du protestantisme contemporain, mais remonte à une aspiration première de la Réforme même et est enracinée — non seulement historiquement mais théologiquement — dans la première et la plus intime requête de la Réforme [34].

F) Perspectives d'ensemble

On voit quelle vue d'ensemble le professeur de Marbourg a des rapports de l'Orthodoxie et du protestantisme. Cependant il a voulu aller plus loin et, à l'occasion du dix-neuvième centenaire de l'arrivée de saint Paul en Grèce, il a cru retrouver la divergence entre Orient et Occident dans l'analyse même de l'influence paulinienne. Il a remarqué que l'Occident a conçu le rapport de l'homme à Dieu selon un rapport de droit dans la ligne de l'Épître aux Romains tandis que l'Orient s'est intéressé surtout à l'Épître aux Corinthiens et a, en fait, fort peu commenté l'Épître aux Romains. Saint Paul, lui, faisait, dans sa personne, l'union de l'aspect juridique et de l'aspect plus communionnel.

M. Benz souligne le fait suivant qui, s'il est vérifié, doit porter à la réflexion :

L'Épître aux Romains n'a eu à peu près aucune influence sur le

33. *Die oestliche Orthodoxie*, pp. 154-155.
34. *Ibid.*, pp. 159-160.

développement de la théologie orientale, ce trait se fait remarquer à travers toute l'histoire de l'Église d'Orient. Clément d'Alexandrie a bien cité fréquemment l'Épître aux Romains, mais il ne pénètre généralement pas dans la doctrine de la justification. Chez Origène le schéma théologique fondamental de l'Épître aux Romains ne joue aucun rôle, bien qu'il ait commenté lui-même cette Épître. Une influence des pensées primordiales de l'Épître aux Romains, avant tout de la doctrine de la justification, ne se laisse pas établir dans le système théologique d'Origène. Dans la littérature des commentaires postérieurs, il est surprenant que des chefs d'Église ou des théologiens du rang d'un Athanase, d'un Grégoire de Nysse, aient composé des commentaires et des homélies sur l'Épître aux Corinthiens, mais non sur l'Épître aux Romains. Didyme l'Aveugle a composé un commentaire de toutes les Épîtres de Paul, sauf l'Épître aux Romains. Certes l'Église grecque connaît aussi des commentaires remarquables de l'Épître aux Romains, et Isidore de Péluse écrit, au sujet du commentaire de cette dernière par saint Jean Chrysostome : « Quand le divin Paul aurait voulu s'expliquer lui-même en langue grecque, il n'aurait pas mieux fait que le savant Jean dans son commentaire sur l'Épître aux Romains ? »

Cyrille d'Alexandrie, Théodore de Mopsueste, Théodoret de Cyr, Ephrem le Syrien et Jean Damascène ont aussi composé des commentaires de l'Épître aux Romains. Mais ces commentaires ont été écrits pour ainsi dire par besoin d'étude d'ensemble et n'ont eu aucune influence sur la conception théologique et religieuse de la piété orthodoxe. La preuve la plus significative en est que Jean Damascène, qui a composé un commentaire savant de l'Épître aux Romains, dans son *Expositio de Fide Orthodoxa* — qui est encore de nos jours le manuel de la théologie orthodoxe — ne fait aucune mention de tout le champ doctrinal de la justification. Dans sa dogmatique, tout l'ensemble des pensées théologiques de l'Épître aux Romains, qu'il a lui-même exposé d'une façon si détaillée dans son commentaire, est complètement passé sous silence. La terminologie théologique de la doctrine de la justification est complètement absente de ce manuel de théologie orientale orthodoxe [35].

Ainsi, Orient et Occident se sont développés dans des lignes foncièrement divergentes, l'Occident se construisant autour du thème relativement juridique de la justification, l'Orient se construisant autour des thèmes de divinisation, de sanctification, de nouvelle naissance, de nouvelle création, de résurrection et de glorification.

C'est ce qui explique, selon notre auteur, d'une part que la Réforme

35. P. 8, pp. 8-9. Malgré le caractère séduisant de la pensée de notre auteur, nous craignons qu'il ne se donne la part facile : la notion de justification est très présente chez saint Jean Chrysostome. De plus, les traités théologiques orientaux ont tous, même ceux du Damascène, une origine polémique : ce sont des recueils de réponses à des mises en question de la doctrine, des réfutations d'hérésies, nullement des traités systématiques. Il y aurait lieu d'autre part, de consulter les innombrables « expositiones » ou « responsiones » pour se faire une idée exacte du problème. Il reste que M. Benz soulève là un problème qui mériterait une étude attentive.

n'ait pu s'implanter en Orient, n'y pouvant trouver aucun appui réel, d'autre part que l'orthodoxie ait eu peine à comprendre la Réforme, les catégories essentielles dans lesquelles celle-ci s'exprimait lui étant absolument étrangères (M. Benz rappelle la difficulté presque insurmontable rencontrée par Melanchton dans la traduction de la Confessio augustana)[36].

G) Les rapports « polémiques » du protestantisme et de l'Église d'Orient

Nous insisterons moins sur l'intérêt pourtant considérable des travaux de M. Muller[37] *: il est facile de comprendre, à ne considérer que leurs titres, que ces travaux viennent compléter le travail de M. Benz. Leur intérêt est, en étudiant les polémiques confessionnelles, de dégager les lois selon lesquelles se développent les rapports entre les Églises, afin d'aider les Églises à se dégager des suites des attitudes polémiques antérieures :*

Comme seule la connaissance de la faute suscite le pardon, seule la compréhension existentielle de l'histoire peut détruire les suites funestes du péché de l'histoire[38].

Soulignons simplement cette remarque :

Le point qui sépare dans leur confrontation Orthodoxie et protestantisme est la doctrine relative à l'Église. A son sujet, nous pouvons disputer avec l'Église d'Orient si nous voulons à travers la « crise » parvenir à la « paix ». Malgré toutes les différences, ce but à l'égard de l'Église d'Orient paraît plus facilement attingible qu'à l'égard de l'Église romaine. Le concept d'Église des Slavophiles (surtout dans son expression chez Samarine), que la théologie en principe reconnaît jusqu'aujourd'hui, a absorbé la position essentielle du concept protestant de l'Église : il n'y a aucun critère de l'infaillibilité de l'Église, c'est pourquoi *chaque individu est toujours protestant, tandis que l'Église est catholique* : l'Église est l'unité de ceux qui croient dans la liberté.

Cette liberté à l'égard du passé de sa propre Église, on en trouve aussi une expression très claire dans l'œuvre de Florovsky : ainsi, quand il rejette comme une œuvre cryptolatine la *Confessio Orthodoxa* de Pierre Mohila, qui a été reconnue par l'Église tout entière dans de nombreux synodes, reçue par le peuple et tenue un siècle durant en très haute estime, cela signifie-t-il pratiquement autre chose que la reconnaissance par

36. *W.u.B.*, ch. IV.

37. *Die Entstehung und Bedeutung des oekuemenischen Geschichtsbewusstseins*, in *Evengelische Theologie*, novembre 1949.

Die Kritik Protestantismus in der russischen Theologie vom 16 bis 18 Jahrhundert, Wiesbaden, 1951.

38. *Russischer Geist und Evangelisches Christentum (Die Kritik des Protestantismus in der russische religiosen Philosophie und Dichtung in 19 und 20 Jahrhundert*, Witten-Ruhr.

Luther, à la dispute de Leipzig, du fait que, non seulement les papes, mais même les conciles pouvaient se tromper et se sont trompés quelquefois[39].

Soulignons aussi le soin qu'a mis l'auteur à bien distinguer Orthodoxie et mentalité russe trop souvent confondues : il a consacré un livre à cette importante question[40].

On perçoit la valeur des travaux de M. Benz et de M. Muller lorsqu'on les compare aux travaux de Hans von Eckardt[41] *et de Onasch*[42]. *La perspective de ces auteurs demeure trop dépendante du mythe de l'homme russe, de l'âme russe. Ils considèrent que, par nature en quelque sorte, l'homme russe est orienté vers les données collectives, que la conception ecclésiologique de l'Orient dépend de ce penchant fondamental : pour eux, l'Orthodoxie apparaît comme la forme de vie religieuse en parfaite correspondance avec l'âme russe.*

III. — Les questions œcuméniques

Nous abordons maintenant le problème essentiel que les réflexions précédentes ne faisaient que préparer :

Que signifie l'Église Orthodoxe pour le protestantisme ? *Que signifie le protestantisme pour l'Orthodoxie ?*

M. Benz ne répond qu'à la première question, en suggérant à l'Église Orthodoxe de se poser elle-même la seconde question. Son étude historique et sa réflexion l'amènent aux conclusions suivantes que nous citons in extenso, *étant donnée leur importance.*

L'idée que l'unité perdue de l'Église pourrait être rétablie grâce à un rapprochement entre le protestantisme et Rome repose sur une erreur portant à la fois sur l'histoire et sur la nature des choses. Le schisme occidental n'a pas été la première déchirure de l'Église; bien au contraire, ce schisme qui s'est manifesté dans la Réforme n'a été que la conséquence d'un schisme bien antérieur, plus primordial et plus profond, schisme qui s'est accompli dans la séparation des Églises Orthodoxes d'Orient d'avec Rome. Cette séparation a été causée par le fait que l'harmonie bien équilibrée entre les éléments monarchique et démocratique qui régnait dans la conception de l'Église à ses origines, fut détruite par une poussée excessive et un développement unilatéral du principe monarchique dans la papauté romaine, principe qui se développa de façon isolée dans

39. *Die Ostkirche*, pp. 381-382.
40. Cf. *Bibliographie*.
41. Hans von Eckardt, *Russisches Christentum*, R. Piger et Cº, Verlag München, 1947.
42. Konrad Onasch, *Geist und Geschichte der Russischen Ostkirche*, Evangelische Verlagsanstalt, Berlin.
[illegible], *Gott schaut dich an (Briefe über die altrussische Ikone)*, Evangelische Verlagsanstalt, Berlin.

les différents domaines juridique, politique et social, ce qui amena l'Église à prétendre aussi à une domination séculière. Dans la Réforme, les forces spirituelles, opprimées par cette transformation spécifiquement occidentale, romaine, de l'Église, se sont libérées et ont pris corps en un produit de nature ecclésiale tout aussi isolé, tandis que, du même coup, les nouvelles créations de la Réforme dans le domaine de l'Église étaient et demeuraient très profondément marquées par l'opposition à Rome. La Réforme est une réaction spécifiquement occidentale, romaine, du christianisme, l'antithèse d'une antithèse. C'est pour ce motif que la Réforme n'a pu exercer aucune influence profonde sur les Églises d'Orient, parce que ses requêtes portaient contre des développements particuliers, spécifiquement romains, développements qui, en cette forme, ne s'étaient point produits sur le terrain de l'Église d'Orient.

Si on reconnaît le fait que la Réforme n'a pas elle-même entraîné le premier schisme, mais qu'elle n'a été que l'effet du schisme précédent entre les Églises orientale orthodoxe et romaine, il en ressort avec une nécessité contraignante que l'Église d'Orient, pour des raisons de fait et des raisons historiques, doit être présente à toute conversation œcuménique entre le protestantisme et Rome. Aucune discussion œcuménique ne peut être conduite sans elle; n'est-elle pas le troisième, — et si l'on se place au point de vue historique, — le premier partenaire, dans la mesure où l'Église romaine représente la première opposition à son égard, tandis que le protestantisme en représente la continuation, l'opposition à Rome. Le mot de Franz von Baader est vrai pour tout véritable entretien œcuménique : *Audiatur et tertia pars*, car seuls les trois fragments du miroir brisé laissent pressentir l'image perdue de l'unité de l'Église [43].

En conséquence de quoi le rapport du protestantisme à l'égard de l'Église d'Orient est nécessairement d'ordre dialectique. Le protestantisme est une réaction contre une évolution spécifique propre au catholicisme occidental et romain. Son dessein originel était de supprimer les déviations spécifiquement romaines apportées au christianisme, interprétées par le protestantisme comme des symptômes de décadence et que, pour cette raison, il rejetait. A ce point de vue, le protestantisme n'avait aucune relation directe avec l'Église d'Orient, étant donné que celle-ci ne présente aucune ou à peu près aucune cible à l'attaque. Ainsi, peut-être, la fixation de la prédication évangélique chez Luther dans la forme de la doctrine de la justification présuppose-t-elle la forme spécifiquement occidentale, à motivation fortement juridique, du sacrement de la pénitence tenue par l'Église romaine ainsi que les déviations qui en découlent. C'est justement cette opposition capitale du protestantisme à Rome qui, en ce qui concerne l'Église d'Orient, n'existe absolument pas.

Il s'ensuit que les relations entre l'Église d'Orient et le protestantisme

43. Il semble bien que nous ayons ici une application de la théorie des branches, condamnée par l'Église (lettre *Ad episcopos Angliae*, 16 septembre 1864, A.S.S. 2 (ed 2, 1870), 657 sq.; Denz-Bansw., n° 1685. Cf. aussi lettre du cardinal Patrizi, *Ad quosdam Puseistas Anglicos* du 8 novembre 1865 (A.S.S., XI (1919), pp. 312-316) et selon laquelle l'Église est constituée par la somme des diverses confessions, dont aucune ne saurait prétendre à être, à elle seule, l'Église du Christ, chacune n'en réalisant que des virtualités particulières.

sont de prime abord bien plus confiantes car elles ont été bien moins affectées par les effets dévastateurs des luttes historiques qui ont pesé sur les relations entre le protestantisme et le catholicisme. La polémique protestante s'est exercée au cours de l'histoire contre l'Église orientale orthodoxe seulement lorsque — et uniquement dans ces cas — des formes religieuses et des déclarations sur des points essentiels paraissaient s'identifier à des manifestations analogues, spécifiquement romaines et qu'alors la polémique antiromaine, dépassant en quelque sorte le but, s'étendait également à l'Église orientale orthodoxe.

Mais les relations d'amitié du protestantisme avec l'Église d'Orient sont également toujours demeurées sous le signe de l'opposition à Rome. Il existe un grand nombre de points de doctrine communs aussi bien dans la constitution que dans une attitude religieuse fondamentale, qui rattachent l'une à l'autre ces deux Églises, mais ces aspects communs se retrouvent généralement dans les points par lesquels elles se distinguent l'une et l'autre de Rome.

A partir de ces présupposés, M. Benz va poser un certain nombre de questions qu'on ne saurait trop méditer.

Quel sera donc le point qui, dans la rencontre avec l'Église d'Orient, aura pour le protestantisme une importance directe? Comme il s'agit uniquement ici de montrer la position prise dans cette nouvelle tâche de la « science confessionnelle » ou du domaine nouveau de l'« oekumenik », nous ne donnerons pas d'importance à l'ensemble de la question : nous soulèverons et dégagerons plutôt à titre d'exemple plusieurs points importants.

M. Benz soulève d'abord un problème d'ensemble :

1) Le protestantisme a élaboré sa conception de l'Église en opposition à l'idée romaine de l'Église. Cette opposition a conduit à une limitation grave. Luther avait encore un sens véritable de la nécessité de la continuité de l'Église et il remplaça la continuité de la succession apostolique des évêques, rejetée par lui comme erronée, — cette continuité enracinée dans le canon qui, en dépit de toute son exactitude, n'a pas préservé l'Église de la décadence, — par la continuité des témoins de la Vérité, lesquels, à travers les temps de la pire décadence de l'Église visible, ont comme membres de l'*ecclesia abscondita* conservé l'Évangile véritable. Cependant, ce sens de la continuité s'est perdu et, pour la naïve conscience protestante de l'histoire, aujourd'hui l'histoire de l'Église apparaît sous un angle étonnant : au commencement se tient Jésus, qui a appelé des disciples et institué une communauté; celle-ci a trouvé son prolongement dans celle des apôtres, puis vient, à un moment difficile à déterminer avec précision, la décadence de l'Église, décadence qui devient au Moyen-Age toujours plus profonde. Alors paraît Luther (ou Calvin, ou Zwingli) qui rétablit la « pure doctrine évangélique », l'« Évangile vrai », et depuis il y a de nouveau une Église. Mais cette image de l'histoire, vue de plus près, s'apparente davantage à une « conscience de secte » qu'à une « conscience d'Église ». De fait, pour la naïve conscience d'Église protestante,

l'Église commence tout de même avec les fondateurs de leur propre confession. La véritable conscience d'Église comporte une conscience de l'unité, de la continuité, de l'universalité de l'Église, tandis que la conscience d'Église qui vient d'être évoquée, avec le vide qui apparaît aux temps de la décadence, ressemblerait à l'état de conscience d'un homme qui, frappé d'amnésie partielle, serait empêché de garder le souvenir d'une certaine période de son passé et qui ne percevrait plus de liaison réelle et de continuité entre ses souvenirs d'avant et d'après son « trou de mémoire » : c'est dans cette tentation consistant à se forger une conscience de secte et à abandonner la conscience d'Église vraie qu'est tombé le protestantisme dans son opposition à Rome; c'est ici que peut servir de correctif important un regard jeté sur l'Église d'Orient dans laquelle la conscience de l'unité et de la continuité de l'Église s'est toujours maintenue sans brisure.

Il en découle également pour le protestantisme la nécessité de se frayer un nouvel accès à la tradition de l'Église primitive, aux Pères de l'Église. C'est sans aucun doute un égarement que la recherche théologique du protestantisme qui, d'une part nous a valu les admirables éditions des Pères de l'Église et a fait naître à leur sujet des études historiques et systématiques, se soit d'autre part entièrement détachée de la patristique pour se concentrer uniquement sur l'histoire de la Réforme. C'est à peine si un membre d'une Église protestante a encore conscience aujourd'hui du fait qu'Augustin, Chrysostome, Basile et d'autres sont les Pères de sa propre Église, que lui-même appartient à l'Église de ces Pères. Les Églises de la Réforme ont à retrouver les Pères et à regagner par eux la connaissance de l'unité et de la continuité de l'Église, à la regagner en revenant à la piété de l'Église primitive et du Moyen-Age qui — tel un courant ininterrompu — a vivifié l'Église d'Orient, sans brisure, à travers toutes les ruptures de l'histoire.

Puis le problème de la tradition :

2. La Réforme, dans son opposition à la conception romaine de la tradition, a largement jeté par-dessus bord la tradition et l'autorité de l'Église et en a nié le caractère normatif. Seule, la redécouverte réelle de la continuité de l'Église permettra de poser la question dogmatique de savoir quelle est pour l'Église la signification de la tradition, et d'y répondre. L'Église orientale orthodoxe montre qu'à côté de la tradition écrite du Canon de l'Église, une tradition orale a toujours existé. L'histoire même de cette Église confirme que la tradition orale est plus ancienne que l'écrite, étant donné que l'Église, liée par la *regula veritatis* fidèlement transmise par la tradition orale, a vécu pendant de longues décades avant que ne soit fixé par écrit le canon du Nouveau Testament. Les Églises de la Réforme ont opposé à la prétention d'autoritarisme doctrinal des papes et à la conception romaine de la tradition — qui elle-même représentait déjà la dissolution de l'unité indissoluble de la tradition écrite et orale de l'Église primitive — l'autorité unique de la Bible, ouvrant ce faisant l'ère d'une interprétation plus ou moins arbitraire de la Bible; ou bien, là où cette interprétation devenait anarchique, ces Églises ont, soit subrep-

ticement établi à nouveau en sous-main la notion (que dogmatiquement elles niaient) de l'autorité de l'Église — tout particulièrement en ce qui concerne la validité des confessions de foi — soit introduit à la place de l'autorité de l'Église celle de la science théologique. Comme partout où le protestantisme s'est attaché à sa position antiromaine, la question relative à la tradition de l'Église demeure posée, question qui ne peut être résolue sans que soit prise en considération et estimée à sa juste valeur la place de la tradition dans l'Église orientale orthodoxe.

Le problème liturgique et sacramentel :

3) Au foisonnement excessif du sacramentel liturgique dans les offices romains au début et à la fin du Moyen-Age, au schématisme du sacrement, à la négligence de la Sainte Écriture et de la prédication, la Réforme s'est opposée, en mettant exagérément l'accent sur le service divin fait de la parole de Dieu (*Wortgottesdienst*). Le maintien de cette opposition a de son côté conduit le protestantisme à une dépréciation du sacramental liturgique, à un refoulement du sacrement et, en maints lieux, à l'anéantissement en général de toute piété sacramentale. Il a conduit d'autre part à un développement excessivement unilatéral du culte de la prédication (*Predigtgottesdienst*), à une surestimation de la théologie et de la part d'enseignement du christianisme. Aujourd'hui dans de nombreuses Églises protestantes, ceci se ressent comme une indigence et de nombreux mouvements de rénovation liturgique et sacramentale démontrent qu'en fait il s'agit bien ici d'une indigence. Un renouveau liturgique et sacramental ne peut s'accomplir dans de cassantes improvisations d'isolés, inspirées de l'esthétique individualiste de zélés réformateurs du culte, mais uniquement dans un attachement à l'ordre liturgique et sacramental de l'Église primitive continuellement approfondi par l'Église.

Le problème de la succession apostolique comme garantie de l'unité, de la vérité et la continuité de l'Église :

4) La Réforme a créé une série de formes institutionnelles qui ont pris naissance dans l'opposition à la prétention de domination des papes et à la structure hiérarchique de l'Église de Rome. Les Églises de la Réforme ont d'une part introduit des principes de libre constitution démocratique dont elles fondaient la légitimité sur la Bible, et d'autre part ont conservé un ordre épiscopal plus ou moins étroitement conçu comme celui d'une représentation de la communauté. Dans ce domaine également la persistance dans l'opposition à Rome a soulevé de nombreuses questions qui ont fait ressortir la distinction institutionnelle entre les diverses Églises protestantes aussi violemment que la distinction avec Rome. Ici non plus, un effort de compréhension mutuelle et de réunion ne pourra être tenté sans que le regard ne se porte sur l'Église d'Orient qui, jusqu'à ce jour, a conservé, à travers tous les bouleversements historiques, la structure épiscopale de l'Église primitive.

Il est en particulier indispensable d'écouter l'Église l'Orient dans la question relative à la validité et au bien-fondé du principe de la succession

apostolique. Le rétrécissement de ce principe à la notion de la *successio Petri* dans l'Église romaine a abouti à ce que tous les réformateurs ont laissé tomber le principe de la succession apostolique sans un mot de discussion; ils ont trouvé confirmation à leur attitude dans le fait que, manifestement, l'observation exacte de ce principe d'organisation n'avait pas préservé l'Église d'une décadence intérieure. Dans l'évolution du récent protestantisme la notion s'est à nouveau fait jour que l'Église avec l'abandon de la succession apostolique a renoncé à un élément des plus importants de la garantie de continuité intérieure et d'unité. C'est surtout au sein du luthéranisme que des tentatives d'un rétablissement de la succession apostolique se sont répétées; Leibniz, déjà, avait recommandé la réintroduction de la succession apostolique comme un moyen de restaurer l'unité de l'Église. De même la grande importance de la succession apostolique s'est révélée dans la vie en commun des confessions sur le champ des Missions. Au sein aussi du mouvement œcuménique de Stockholm et Amsterdam, la succession apostolique est apparue comme un lien solide unissant la communauté. La solution de la question relative à la validité et à la justification de la succession apostolique [44] ne peut être trouvée sans l'Église d'Orient pour laquelle la succession apostolique représente, depuis les premiers siècles, la garantie de l'unité, de la vérité et de la continuité de l'Église et de l'authenticité de ses sacrements.

Le problème de la justification :

5) La Réforme, par opposition à la doctrine et à la pratique romaines du sacrement de pénitence, a renfermé tout le contenu de la Révélation chrétienne dans la doctrine de la justification — la doctrine de la justification *sola fide*. L'Église orientale orthodoxe nous pose la question de savoir si cela ne représente pas une réduction exclusive à un seul point de vue incomplet et partial — un rétrécissement de la vérité de foi chrétienne. L'Église orientale n'a jamais connu la doctrine de la justification qu'en tant que doctrine secondaire, n'ayant jamais eu, au long de son histoire, de signification fondamentale pour sa vie ecclésiale ou morale. Elle n'a donc jamais pu faire sienne la position de la Réforme. Elle place devant les yeux des Églises réformées l'image d'un christianisme également fondé sur l'Évangile dans lequel le point central de la foi chrétienne n'est pas la notion de justification, mais bien la Rédemption, la deuxième naissance, la création de l'homme nouveau. Elle nous fait observer que, dans le Nouveau Testament, la doctrine de la justification figure comme une des formes, non l'unique forme, de la présentation des réalités du salut chrétien.

Et enfin le problème des saints et de la vie religieuse :

Deux autres problèmes se rattachent à ce qui vient d'être dit. Dans

44. M. Benz a publié un livre sur le problème de la succession apostolique dans le luthéranisme. Nous en rendrons compte dans un prochain numéro de la revue et nous publierons sa préface, qui résume toutes les données du problème.

son opposition à la conception romaine des saints et du culte des saints, la Réforme, pour sa part, a radicalement aboli tout culte des saints. Elle a, de plus, en général totalement supprimé les saints eux-mêmes et contesté la possibilité d'une vie de sainteté effective, liée à une méthode déterminée de sanctification. L'Église d'Orient, qui reconnaît les saints — en dehors de la doctrine romaine du trésor des bonnes œuvres et sans que pèsent une doctrine juridiquement comprise du sacrement de pénitence et une doctrine juridique du mérite — nous place devant ces questions : la Réforme n'est-elle pas allée trop loin dans son opposition à Rome en abolissant et niant l'existence des saints ? Ne s'est-elle pas dépouillée elle-même d'un élément essentiel de la vie spirituelle ? L'Église n'a-t-elle pas besoin de cet exemple historique et suggestif de formes de foi et de vie chrétienne charismatique, tel que les saints dans leur diversité le présentent ? Le rétrécissement des Églises protestantes, devenues de pures Églises de théologiens, ne se rattache-t-il pas directement au fait que les réformateurs, exagérant leur opposition à Rome, ont chassé de l'Église et de la conscience des communautés, avec le culte des saints, les saints eux-mêmes avec toute la diversité de leur vie exemplaire ? Ceci est vrai également de l'abolition de la vie religieuse, abolition effectuée sous l'inspiration de la même opposition à Rome et à l'égard de quoi l'Église orientale orthodoxe nous pose encore une question : cette négation répond-elle à la coutume évangélique ? Ne représente-t-elle pas un appauvrissement ? N'y a-t-il pas eu dans l'Église, dès le début, des degrés et une distinction dans la vie ecclésiale et religieuse, différents niveaux sur la voie de la sanctification ? Des formes différentes de l'intensité et de l'absolu de l'amour de Dieu et des institutions et ordres respectifs qui aidaient à exprimer cette diversité ? Les Églises de la Réforme ne renoncent-elles pas à quelque chose d'essentiel, lorsqu'elles rejettent totalement le célibat, vie dans l'esprit selon une règle évangélique déterminée ?

L'auteur continue en essayant de caractériser la méthode qu'il préconise.

Ces questions pourraient être multipliées; il ne s'agit cependant pas ici d'être complet; ce qui importe, c'est qu'une disponibilité s'offre aux questions que d'autres nous posent, qu'on leur permet de nous poser, afin qu'elles deviennent pour nous motif d'un examen de conscience dont nous assumons l'entière responsabilité. Répétons-le encore une fois : ce groupe de questions est inséparable, dans toute conversation œcuménique véritable, de l'autre groupe de questions : quelle est pour l'Église orientale orthodoxe la signification de la rencontre œcuménique avec le protestantisme ? A ce propos, les Églises de la Réforme auraient bien des choses à dire. Toutefois, dans la perspective créée par l'esprit œcuménique, ce serait à l'Église d'Orient de commencer par se poser à elle-même cette question, et par y répondre avec la même disposition à l'autocritique que celle que nous avons manifestée. La question de savoir comment chacune des Églises pourrait avoir une influence rectificatrice sur l'autre ne devrait être posée par chacune d'elles que preuve faite de leur disposition à se laisser « corriger » par l'Église-sœur. Dans ces conditions seulement,

nombre de causeries œcuméniques perdraient ce caractère de n'être qu'une attirante coquetterie qui n'engage à rien.

Il va sans dire que toutes les questions de ce genre ne pourraient être soulevées en une fois et en même temps. Le mal — le mal qui fut cause de l'échec des conversations classiques sur la religion depuis l'époque de la Réforme, dès la conférence de Marbourg en 1529 — est venu de ce que les théologiens se sont mis à additionner consciencieusement tous les points de divergence qu'ils pouvaient découvrir, qu'ils ont soulevé en même temps tous les sujets de disputes possibles, glanant tous les prétextes de querelle imaginables. La dialectique des théologiens s'est avérée être un art capable de beaucoup de bien, mue par une bonne volonté, mais aussi menant au pire, dirigée par une mauvaise volonté. A l'aide de vieux artifices de la dialectique qui permettent de transformer des contradictions sans importance en oppositions de principe, de tenir sa propre cause pour la cause de Dieu et celle de l'adversaire pour la cause du Malin, de faire entrer dans une opposition, constatée sur un seul et unique point, toutes sortes d'autres considérations pour la transformer en opposition d'ordre général, il serait encore possible aujourd'hui de déchaîner une guerre d'extermination acharnée entre — disons — des fumeurs et des non-fumeurs. L'œcuménisme, ici, aurait à poser un jugement qui ferait autorité sur l'importance, la validité et l'urgence des différentes questions particulières qui doivent faire l'objet de discussions entre les Églises, car une question n'est pas toujours mûre au moment voulu; chaque période a ses questions particulières, ses requêtes propres et réclame des réponses appropriées qui font passer à l'arrière-plan d'autres question qui pourtant, théoriquement peut-être, pourraient s'y rattacher. Ainsi, la conversation des Églises les unes avec les autres ne pourra s'accomplir avec succès que si toutes les questions ne sont pas soulevées ensemble, comme en théorie elles pourraient l'être, et si seules les questions urgentes sont posées, c'est-à-dire celles qui relèvent de la vie en commun et de la route commune que les communautés doivent faire ensemble. Une économie de la charité est nécessaire afin de faire un choix parmi toutes les questions importantes et de les délimiter, questions auxquelles les Églises devront répondre pour s'entr'aider dans leur cheminement commun vers le but commun [45].

IV. — Conclusion

Nous avons tenu, en multipliant les citations, à présenter les positions de M. Benz et de M. Muller avec le maximum d'objectivité : un dialogue fécond n'est-il pas à ce prix?

Nous sommes particulièrement sensibles à l'effort de catholicité que l'on sent partout dans ce travail. L'effort d'autocritique, lucide et courageux, se fait « par amour pour l'Église universelle de Jésus-Christ [46] ». *Sans*

45. *Die Bedeutung*, pp. 36-44.
46. *Die Ostkirche*, p. 365.

doute, cette Église universelle n'est-elle pas pour M. Benz l'Église catholique, au sens où nous l'entendons, mais une Église qui nous sera donnée lorsque les Églises seront fidèles à la vocation d'universalité qui devrait être la leur.

C'est là, nous le savons, une conception spécifiquement protestante de l'Église; cette conception apparaît, on ne peut plus clairement, dans cette présentation de M. Muller.

Une vue œcuménique de l'histoire nous amène à voir dans la formation des Églises séparées un auto-développement de l'intelligence de la Révélation, développement qui, étant en lui-même un bien, s'accomplit, à cause des péchés des hommes, dans la division. Dans la naissance des confessions, nous saisissons une nécessité interne et nous ne voyons là ni erreur ni méchanceté; nous reconnaissons cependant une solidarité dans la faute de tous les groupes séparés dans l'état actuel de la rupture; nous reconnaissons cet état comme coupable; comme quelque chose qui ne devrait pas exister, mais nous n'attendons pas sa suppression de la conversion des autres Églises à notre confession, ou de nous-mêmes à une autre confession, ou d'une union par réduction au plus petit commun dénominateur, puisque nous savons que la multiplicité des confessions et de leur division est un mal, et que, cependant, c'est seulement sous la forme de cette séparation coupable que nous est donnée la plénitude de compréhension de la Révélation. Dans l'état actuel des choses, une réunion de tous les chrétiens dans une des Églises « confessionnelles » constituées serait un malheur, parce qu'aucune d'elles n'est l'Église catholique — et que les deux Églises qui se disent catholiques ne sont que des Églises confessionnelles. Une unité obtenue de cette manière serait plus pauvre que celle qui existait avant la séparation. Si la séparation a eu un sens, l'unité à venir doit être plus riche qu'elle ne l'était auparavant, et cela sera quand nous conserverons tout le riche développement du christianisme, comme il existe actuellement, mais que nous triompherons des divisions [47].

On s'étonne de l'affirmation que « c'est seulement sous la forme de cette séparation coupable que nous est donnée la plénitude de la Révélation ». Une telle formule ne nous semble pas acceptable d'un point de vue biblique et chrétien. Il est vrai qu'elle n'est sans doute qu'un moyen de manifester la distance qui, selon l'auteur, sépare toutes les communions chrétiennes, dans leur réalité sociologique, de l'Église universelle conçue comme nous l'avons dit. Gardons-nous d'ailleurs de trouver à de semblables déclarations une saveur moderniste. Ce n'est absolument pas, semble-t-il, la pensée de nos auteurs.

L'aspiration à la catholicité permet en effet à M. Benz de distinguer les aspects positifs de la Réforme, qui, nous semble-t-il, apparaîtront de plus en plus comme finalement conformes au plus profond de la tradition

47. Dans *Die Entstehung und Bedeutung des oekumenischen geschichtsbewusstseins* (Evangelische Theologie, novembre 1949), cité dans *Die Ostkirche*, p. 375. Nous retrouvons ici à nouveau un écho de la théorie des branches, dont nous avons déjà parlé.

catholique, et les aspects négatifs, qui tendront de plus en plus à être écartés par la vie même. Si, comme le pense le P. Bouyer, l'œuvre de Barth est un effort pour remonter ce courant commencé déjà depuis longtemps, il semble que M. Benz, au contraire, fait sentir plus que jamais la nécessité de faire un tri dans l'enseignement des réformateurs et qu'avec lui l'impossibilité d'être fidèle et à leur « oui » et à leur « non » se manifeste en pleine clarté[48].

Ne pourrait-on pas voir dans cette tension vers la catholicité de l'Église (tension qui ne peut évidemment, chez les auteurs que nous avons analysés, s'exprimer qu'en termes protestants, mais qui, semble-t-il, transcende cette formulation fausse ou déficiente) un votum Ecclesiae, une aspiration vers la réalité de l'Église telle que l'a voulue le Seigneur (selon nous, réellement présente dans l'Église catholique) ?

Nous aussi, catholiques, nous croyons que l'attitude œcuménique est exigence d'ouverture à la catholicité; certes, nous savons bien que l'unité est déjà là, qu'elle n'est pas à faire et que cette unité est au cœur de l'Église notre Mère, mais nous savons que l'Église peut toujours devenir plus catholique en accomplissant en son sein toutes les formes de la diversité humaine. L'entrée de nos frères séparés dans l'unité n'ajoutera rien à la substance de l'Église; elle ajoutera à l'explication plénière des principes vivants de cette Église. Du mal Dieu tirera le bien : grâce à la séparation, nous espérons une unité plus riche, plus large, plus accueillante, que nos petites idées risquent toujours de rétrécir. En un mot, nous pensons que l'Église, tout en demeurant substantiellement la même peut, en un certain sens, présenter un autre visage[49].

Nous ne pouvons entériner sans discussion les idées de M. Benz. Nous reviendrons longuement sur les problèmes soulevés par les positions du professeur de Marbourg lorsque nous sera parvenu le volume annoncé, relatif aux rapports de l'Église catholique et de l'Église d'Orient.

Contentons-nous pour l'instant de quelques remarques. La science, mieux, la connaissance sympathique de l'Orthodoxie est, chez M. Benz, très profonde; on ne peut cependant s'empêcher de penser que M. Benz se laisse peut-être un peu emporter par l'esprit de système. S'il est vrai d'affirmer que l'Occident s'est d'une manière générale développé dans la ligne de la justification, que l'Orient, lui, s'est développé dans la ligne de la divinisation, il faut se garder d'une raideur schématique : l'Occident aussi connaît les thèmes de la divinisation, de la filiation divine, et bien des réalités essentielles que M. Benz découvre dans le christianisme oriental se trouvent aussi dans le christianisme occidental. On souhaiterait que M. Benz fasse à l'égard de l'Église catholique un effort de sympathie comparable à celui qu'il fait à l'égard de l'Église Orthodoxe. La perspective même de son travail commande ce souci d'objectivité totale. Il est facile de parler de tendances démocratiques ou monarchistes dans l'Église, mais c'est là chose illégitime. Semblables expressions doivent être sévèrement

48. Cf. R. P. Bouyer, *Vers l'unité chrétienne*, février 1951, n° 30. *L'attitude des Protestants à l'égard des Réformateurs*, pp. 3-5.

49. Cf. M.-J. Le Guillou, O.P., *Le sens du temps et de la patience*, dans *La Vie Spirituelle*, janvier 1953.

critiquées, car elles trahissent la nature des choses. D'autre part, la papauté ne correspond pas à l'idée que s'en fait M. Benz : accepté d'ailleurs tout le jeu des contingences historiques remarquées par notre auteur, elle a des origines religieuses plus profondes et plus justifiées, disons le mot, spécifiquement évangéliques. Ce n'est pas que nous fassions fi des critiques de M. Benz : elles nous sont précieuses, en nous révélant le visage que nous présentons à l'extérieur, peut-être à notre insu.

Un désaccord essentiel : nous ne pouvons parler, comme le fait M. Benz, de l'unité perdue de l'Église, mais seulement de l'unité perdue des chrétiens. Nous savons en effet que le don de Dieu est sans repentance, que l'unité visible des hommes, créée par Dieu dans le Christ, cette unité visible fondée sur le roc qu'est Pierre, est indéfectible. Mesurons bien toutefois la portée de cette affirmation : « Si le schisme et les hérésies n'ont rien pu contre l'unité essentielle de l'Église même sous son aspect visible[50]... il est clair cependant qu'ils ont porté à cette Église un dommage considérable sous l'angle de son unité. Et puisque nombre des éléments qui donnent à l'Église sa consistance visible demeurent, à des degrés divers (qu'on pense au baptême chez la plupart, à la réalité du sacrement de l'Ordre et donc de l'épiscopat, du sacerdoce et de l'Eucharistie chez nos frères Orthodoxes et d'autres), dans les multiples communions qui ont rompu avec l'unité, il ne serait pas inexact de dire, — s'il n'y avait danger d'ambiguïté, — que dans un certain sens c'est la réalité même de l'Église qui souffre division[51]. »

On ne saurait trop porter intérêt aux idées de M. Benz sur le dialogue œcuménique et sur la place que doit y occuper l'Orthodoxie. Des théologiens catholiques, par des voies évidemment différentes, ont abouti à des conclusions analogues : la Réforme est inconcevable, semble-t-il, dans le monde Orthodoxe. Il y a des liens manifestes entre la Réforme et certains développements unilatéraux du christianisme, sous sa forme spécifiquement occidentale. On sait combien le christianisme est fait de tensions qui s'équilibrent l'une l'autre : peut-être faudrait-il étudier de plus près ce qu'a eu de partiel et de limité tel développement théologique occidental. La condamnation de certaines thèses orientales par l'Université de Paris de 1241[52] ne marque-t-elle pas un arrêt d'influences orientales, jusque-là très vivantes? Dès lors, telles ou telles tendances de l'Occident, bonnes d'ailleurs en elles-mêmes, ne vont-elles pas se développer unilatéralement sans le contrepoids équilibrant de l'Orient? Des études récentes tendraient à le prouver : le point d'équilibre, tellement délicat, d'un saint Thomas n'a pas été tenu longtemps. Semblable perspective aiderait à mieux percevoir les limites de nos constructions théologiques pour une meilleure intelligence du donné révélé.

Il y aurait lieu aussi de reprendre les affirmations de M. Benz relatives

50. Précisons les exigences de l'unité visible selon la foi catholique : unanimité dans la profession du contenu objectif de la foi, intégration dans un organisme hiérarchique, réception en commun des mêmes sacrements.

51. *Vers l'Unité chrétienne*, mai-juin 1953, pp. 2-3.

52. Cf. *Chartularium Univ. Paris.*, I, Paris, 1889, n° 128. Cf. R. P. Chenu, *Le dernier avatar de la théologie orientale en Occident, au XIIIe siècle*, dans les *Mélanges Pelzer*, pp. 159-182, Louvain, 1947.

à l'ordre des questions dans le dialogue œcuménique et de nous demander si, comme catholiques, dans un respect profond de la vérité des choses, nous sommes attentifs à la hiérarchie des problèmes en eux-mêmes, à la maturation psychologique de ces mêmes problèmes.

Terminons en soulignant l'importance que pourrait avoir pour l'œcuménisme une histoire conçue d'une façon analogue à celle de M. Benz : dans une perspective intégralement catholique, rien ne pourrait, semble-t-il, mettre davantage en valeur la profondeur du mystère de l'Église, l'ampleur du problème que pose la vie de l'Église et son développement dogmatique, le lien qui relie entre les diverses séparations.

Ne serait-il pas souhaitable que nous ayons une histoire objective des diverses communions chrétiennes depuis leur rupture avec l'Église catholique et de leurs rapports entre elles et avec l'Église catholique. On s'est étonné à juste titre que, trop souvent, les études catholiques ne s'intéressent pas aux communions séparées après leur rupture[53]. Comme on l'a justement remarqué : « Ne pas renoncer à écrire l'histoire de l'Église dans sa totalité, c'est-à-dire sans omettre la vie de ces éléments qui, s'en étant séparés, conservent cependant un lien mystérieux avec elle, nous paraît être un acte de justice d'une incontestable portée œcuménique[54]. »

Le développement d'un œcuménisme catholique vraiment efficace nous semble lié au travail de théologiens, qui aient la double compétence du théologien et de l'historien, double compétence requise par l'objet même du travail œcuménique.

« Istina. »

M.-J. Le Guillou, O. P.

53. A propos de l'*Histoire de l'Église* de MM. Fliche et Martin, M. Lovsky écrit : « Quand la Chrétienté grecque d'Orient est encore intimement liée à celle de l'Ouest, on fait sa place, et toute sa place, à l'histoire byzantine de l'Église : le choix de M. Louis Bréhier, pour écrire ce récit, rassurerait les plus difficiles. Mais c'est en vain qu'on chercherait au vol. 17, pour le milieu du XVIe siècle, une page entière sur l'Église d'Orient, M. Cristiani a bien les yeux fixés sur saint François Xavier au Japon, nullement sur la chrétienté grecque ou russe. Au vingtième volume, c'est-à-dire au début du XIXe siècle, elles sont toujours absentes de l'*Histoire de l'Église*, et le protestantisme ou l'anglicanisme ne surgissent furtivement qu'à propos d'une négociation concordataire. Une fois le schisme consommé, l' « hérésie » acquise, on ne les cite plus que par hasard. Si le protestantisme est un acteur de l'*Histoire de l'Église* à l'époque du Concile de Trente, il n'a plus d'existence historico-chrétienne durant la crise révolutionnaire. » Dans *Foi et Vie*, novembre-décembre 1951, pp. 656-662. Cf. *Vers l'Unité chrétienne*, décembre 1951, n° 38, pp. 11-12.

54. *Vers l'Unité chrétienne*, décembre 1951, n° 38, p. 12.

L'espérance chrétienne

d'après les travaux préliminaires à la seconde assemblée du Conseil œcuménique des Églises à Evanston (U. S. A.)

On sait que, formé définitivement lors de sa première assemblée mondiale (constitutive) d'Amsterdam (1948), le *Conseil œcuménique des Eglises* doit tenir, du 15 au 31 août 1954, sa seconde assemblée à Evanston (U.S.A.). Le thème principal qui sera soumis aux délibérations de cette conférence a été ainsi formulé : *Le Christ, espérance du monde.* Comme d'ordinaire, afin que ce thème puisse faire, avec fruit, l'objet de ces délibérations entre communions chrétiennes aux credo fort divers, il a déjà été étudié par un certain nombre de commissions en vue d'être présenté, lors de la conférence, sous une forme suffisamment élaborée. Dans les pages qui vont suivre, nous avons tenté de présenter l'état dans lequel se trouvait ce travail d'élaboration à la veille des sessions de commission qui se sont réunies à Bossey (Suisse) au cours du mois d'août 1953.

I. — Bref historique de l'étude du thème de l'espérance

Pour présenter de façon complète l'histoire de l'élaboration du thème d'Evanston il faudrait commencer par ce que l'on pourrait appeler la pré-histoire de la question, c'est-à-dire comment il fut touché déjà à l'occasion des principales assemblées œcuméniques mondiales avant même d'avoir été retenu comme thème principal de la prochaine conférence. Pour ne pas allonger inutilement le présent exposé, je me contenterai de renvoyer sur ce point à une petite brochure à laquelle j'aurai beaucoup à emprunter par la suite et qui contient à ce sujet tout l'essentiel; il s'agit du travail rédigé par le Dr Wolfang SCHWEITZER

et publié par le *Département d'Études* du Conseil œcuménique dans la série des *Études œcuméniques* sous le titre : *Eschatologie et Ethique*.

C'est à sa réunion de Toronto (Canada), tenue du 9 au 15 juillet 1950, que le Comité central du Conseil œcuménique décida de choisir pour thème principal de la Seconde assemblée mondiale : l'espérance chrétienne. Voici en quels termes il s'exprimait :

Le moment est venu pour le Conseil œcuménique des Églises de faire un sérieux effort pour déclarer, en regard de l'état actuel du monde, la foi et l'espérance affirmées dans son statut fondamental et dont les Églises vivent. Le monde est plein de faux espoirs, de peur et de désespérance. L'indifférence religieuse est largement répandue. Dans les Eglises le dynamisme spirituel et l'espérance triomphante ne sont pas clairement manifestes. En dépit d'une active évangélisation, les vieux cultes païens maintiennent encore leur emprise en maintes parties du monde, tandis que, par ailleurs, rares sont les endroits où l'Église sort de son isolement pour pénétrer les milieux qui s'attachent à ces modernes succédanés de l'Évangile que sont le communisme et autres messianismes politiques, l'humanisme scientifique et certaines formes d'existentialisme, ou encore les milieux indifférents à l'égard de toute foi religieuse ou quasi religieuse. Le sécularisme a profondément marqué de son empreinte les Eglises elles-mêmes. Aujourd'hui comme de tout temps, ce qui est pour l'homme le plus grand besoin est, pour Dieu, la plus grande opportunité. Nous pensons donc que le thème principal de l'Assemblée devrait être l'affirmation que Jésus-Christ, comme Seigneur, est la seule espérance à la fois de l'Eglise et du monde, et que les thèmes subsidiaires devraient être considérés en relation avec ce thème principal.

A cette même réunion, le Département d'études, chargé de l'élaboration du thème choisi, reçut mandat de nommer une Commission resteinte composée au maximum de 25 membres, qui prendrait activement en main ce travail. Avant même que cette Commission, dite des 25, se réunît pour la première fois le Département d'Etudes, soucieux d'assurer une base biblique aux travaux qui s'inauguraient ainsi, rédigeait un premier projet de rapport sur *L'espérance dans la Bible* et l'envoyait en juin 1951 à un certain nombre de théologiens et d'exégètes, sollicitant leurs critiques.

En juillet 1951, peu de jours avant la réunion en cette même ville du Comité central, siégeait à Rolle (Suisse) pour la première fois la Commission des 25. Elle put ainsi soumettre à ce Comité un premier projet de rapport sur le thème d'Evanston. Accaparé par d'autres travaux, le Comité central n'eut pas le temps d'en examiner les termes. Il se contenta d'en autoriser l'envoi par le secrétaire général aux Eglises-membres afin de solliciter leurs critiques et suggestions. Il notait toutefois, dans une préface au texte même du rapport, qu'une discussion, « si

elle avait eu lieu (au Comité central) n'eût pas manqué de révéler de sérieuses divergences de vues ». La formulation du thème de l'Assemblée suscitait à elle seule bien des difficultés. La Commission des 25 notait qu'elle n'était pas parvenue sur ce point à un accord total. Les avis se partageaient en faveur des formules suivantes :

1. Le Seigneur crucifié et ressuscité, espérance du monde;
2. Le Seigneur crucifié et ressuscité, espérance du monde et de l'Eglise;
3. Jésus-Christ, le Seigneur, espérance du monde;

et enfin, avec le maximum d'agrément :

4. Le Seigneur crucifié, espérance du monde.

Après discussion le Comité central retint la première et la dernière formules, remarquant qu'à ses yeux il n'y avait pas, entre elles, de différence théologique fondamentale. Il laissait à la réunion du Comité central qui se tiendrait l'année suivante à Lucknow (Indes) le soin de prendre la décision finale à ce sujet.

Le texte de ce premier rapport (que nous appellerons désormais : rapport de Rolle) fut publié à la fois dans le compte rendu officiel de la session du Comité central et dans le numéro d'octobre 1951 de *The Ecumenical Review*.

Le mois suivant, novembre 1951, le Département d'Etudes publiait la brochure du Dr SCHWEITZER : *Eschatologie et Ethique*, que j'ai citée au début de cet exposé, brochure extrêmement dense et d'un grand intérêt dans laquelle, sur la base des réponses provoquées par l'envoi de l'étude précédente sur *L'espérance dans la Bible* ainsi que de travaux antérieurs, se trouvent énoncées les interprétations diverses, selon personnalités et confessions, données aux principaux passages bibliques relatifs à l'eschatologie, puis les non moins diverses systématisations théologiques reçues ou proposées, enfin, ce que j'ai appelé la pré-histoire du thème d'Evanston.

En janvier 1952, *The Ecumenical Review* publiait un certain nombre de critiques suscitées par le rapport de Rolle. Ce n'étaient évidemment pas les seules qui fussent parvenues, sous des formes diverses, au Département d'Etudes. Ce texte avait provoqué des études multiples et des réactions fort diverses aussi bien en Amérique qu'en Europe, études et réactions dont les publications locales avaient donné des échos. L'organe de Genève retenait quelques critiques brièvement rédigées et estimées suffisamment caractéristiques de l'ensemble des réactions enregistrées. Elles émanaient toutes de personnalités ne faisant pas partie de la Commission des 25 et n'ayant donc pas pris une part directe aux échanges de vues qui avaient abouti à la rédaction du rapport de Rolle.

La livraison suivante de la même revue, avril 1952, conte-

nait des réponses à ces critiques, réponses émanant cette fois de plusieurs membres de la Commission des 25.

Entre temps, c'est-à-dire les 17 et 18 mars 1952, se réunissaient comme chaque année aux Etats-Unis les représentants des Eglises d'Amérique membres du Conseil œcuménique. Le rapport de Rolle y fut soigneusement étudié, sévèrement critiqué. Des conclusions furent adoptées qui parurent dans *The Ecumenical Review* de juillet 1952.

De son côté le Département d'Etudes continuait son travail proprement biblique. Il réunit deux conférences sur *Le sens de l'espérance dans la Bible*. L'une se tint à Zetten (Hollande) du 15 au 19 avril 1952, l'autre à Drew University (Etats-Unis) les 6 et 7 juin de la même année. Les conclusions adoptées par ces conférences furent publiées dans la série des *Etudes œcuméniques* en octobre 1952. Le rapport de Zetten fut, en outre, reproduit par *The Ecumenical Review*, juillet 1952, précédé d'une introduction de Walter Marshall Horton, l'un des deux participants représentant l'Amérique, l'autre étant le professeur White, congrégationaliste comme lui.

Au lendemain de la conférence de Lund, la Commission des 25 se réunit à Bossey du 1er au 9 septembre 1952. Elle élabora un nouveau rapport s'inspirant à la fois des études poursuivies depuis la publication du rapport de Rolle et autres documents, et des critiques qui avaient été faites à ce rapport. Ce nouveau rapport (que nous désignerons désormais sous le nom de : rapport de Bossey 52) a été publié dans *The Ecumenical Review* en octobre 1952.

Les principales critiques qu'il suscita furent exposées et discutées au Comité central siégeant à Lucknow du 31 décembre 1952 au 8 janvier 1953. On les trouvera résumées dans le compte rendu officiel de cette session. C'est là que fut arrêtée la formulation définitive du thème : *Le Christ — espérance du monde*.

C'est en possession de ces données, et naturellement de celles qu'elle aura réunies depuis lors, que la Commission consultative pour la préparation du thème de la seconde Assemblée (Commission dont, si je ne me trompe, la Commission des 25 est l'élément actif) commencera d'élaborer lors de sa très prochaine session de Bossey (22 au 30 août 1953), ce qui, tel quel ou après retouches, deviendra le rapport définitif à soumettre à l'Assemblée d'Evanston comme base de ses délibérations et travaux.

Telles sont les principales étapes qui ont marqué, jusqu'à présent, le développement de l'étude du thème principal d'Evanston en sa préparation. Ce n'est sans doute qu'au début de l'année 1954 que seront fixés les termes du rapport définitif. L'objet de notre exposé se trouve donc limité aux premières étapes du laborieux « devenir » de ce futur rapport. Il faut d'ailleurs noter, car la chose a été soulignée dans les documents eux-mêmes ou à leur propos, que ce que nous appelons les rapports

de Rolle ou de Bossey, soumis à l'examen et à la critique des Eglises, ne se présentent pas comme des rédactions proposées provisoirement pour le rapport définitif. Ce dernier doit être conçu comme une déclaration, un message, adressé par le Conseil œcuménique au monde et portant sur l'espérance chrétienne. En rédigeant le rapport de Rolle, puis celui de Bossey, la Commission des 25 s'est proposé seulement de favoriser par là la discussion entre les Eglises au sujet de l'espérance, afin de se trouver plus aisément et plus complètement en possession des éléments qui lui permettront d'élaborer la déclaration commune projetée. Il faut tenir compte de cette remarque si l'on veut porter un jugement équitable sur le travail accompli jusqu'ici[1].

II. — Le rapport de Bossey 52 et ses principales implications théologiques

A) Principales divergences de vues sur l'espérance chrétienne

Les sujets abordés dans les assemblées œcuméniques ne sont jamais des sujets faciles, l'expérience d'Amsterdam et celle de Lund l'ont encore récemment montré. Il semble toutefois que le thème de l'espérance ait soulevé plus de difficultés qu'au premier abord on ne se serait cru fondé à en attendre. Le premier chapitre du rapport de Bossey s'étend assez longuement sur les difficultés provenant du vocabulaire, diversement déficient suivant les différentes langues. Si ces difficultés ne sont pas propres au thème de l'espérance, elles ont toutefois, semble-t-il, en cette matière, un caractère aggravant.

Si nous interprétons littéralement toutes les images et tout le symbolisme biblique comme s'il s'agissait d'une description de faits, nous aboutissons à un tableau apocalyptique de l'espérance chrétienne qui nous éloigne tout à la fois du véritable centre de notre espérance chrétienne qui est le Christ, et de la vie de tous les jours. — D'autre part, tout essai de transcrire le langage de la Bible en langage courant a ses écueils pro-

1. Il ne faudrait pas croire que le texte dont nous retraçons la genèse et donnons l'analyse doive être la seule base des travaux de la conférence sur le thème principal. Des études détaillées sur chaque point touché par ce rapport et émanant des diverses Eglises-membres seront également mises à la disposition des délégués et autres participants de l'Assemblée. Le texte dont il est ici question s'efforce de dégager, de toutes les positions particulières de ces Eglises, un *témoignage commun* qu'elles puissent porter *en commun* sous la forme d'un message adressé au monde.

pres. « Espérer », en langage courant, équivaut à « souhaiter » quelque chose: la force d'un tel espoir dépend de l'intensité du désir. Dans la Bible, au contraire, l'espérance est une confiante attente de ce que Dieu a promis et sa force réside dans la fidélité de Dieu. — Parler de la venue d'un événement ou d'un événement futur a le même sens dans le langage courant; mais dans la perspective biblique parler du royaume qui vient comme d'un royaume futur, c'est affaiblir le sens du terme presque au point de le détruire.

Ces difficultés de vocabulaire ne sont cependant pas les principales. Elles concernent surtout la rédaction du message, sa forme littéraire : message adressé au monde entier et pas seulement aux chrétiens, il doit être intelligible pour tous. Mais lorsqu'il s'agit de s'entendre entre chrétiens, entre Eglises, c'est d'une bien autre difficulté qu'il est question. Celle-ci me parait avoir été bien résumée par le Dr VAN DUSEN dans son intervention au Comité central de Lucknow :

Il faut encore noter, dit-il, qu'il y a une profonde inquiétude en certains cercles de nos mandants à propos du rapport (de Bossey). Cette inquiétude est comme axée sur le point de savoir dans quelle mesure l'attente du retour du Christ à l'intérieur du processus historique détermine l'espérance chrétienne. On peut distinguer à ce sujet trois positions : quelques-uns estiment que la totalité de l'espérance chrétienne doit être définie en référence à l'espérance eschatologique finale. — Quelques autres soutiennent que le Christ viendra et apportera l'achèvement et le terme de l'histoire, mais ils ne croient pas que cela définisse la totalité de l'espérance chrétienne; selon eux, il faut voir dans la présence actuelle du Christ et dans celle de l'Esprit des éléments additionnels de l'espérance chrétienne. — Troisièmement, il y a ceux pour qui l'affirmation confiante de la venue du Christ à la fin de l'histoire ne tient pas une place essentielle dans l'espérance chrétienne. Ils ne nient pas la venue du Christ, mais ils ne croient pas que ce soit une chose essentielle. Ils évoquent l'attente que, dans la Bible, l'on a eue d'un retour immédiat du Christ, et le fait que cette attente ne s'est pas réalisée; aussi mettent-ils en garde contre le danger qui résulterait d'un mauvais usage des termes eschatologiques de la Bible[2].

En d'autres termes, dirions-nous, ce qui divise les Eglises sur le point considéré ce sont des convictions diverses et opposées concernant la place et l'importance de l'élément eschatologique. Il y a, d'un côté, les tenants de l'eschatologisme pur; à l'extrême opposé, ceux qui sont en défiance vis-à-vis de tout eschatologisme. Enfin, entre les deux, ceux qui, de façons fort différentes d'ailleurs nous le verrons, à côté de l'élément eschatologique reconnaissent comme élément essentiel de l'espérance

2. *World Council of Churches, Minutes and Reports of the Fifth Meeting of the Central Committee, Lucknow (India)*, p. 15.

chrétienne l'efficience actuelle de la présence du Christ et de l'Esprit-Saint dans l'Eglise et donc, par elle, dans le monde.

Ces oppositions de points de vue s'étaient manifestées déjà lors de la réunion de la Commission des 25 à Rolle. A plusieurs reprises les comptes rendus officiels parlent de cette réunion comme ayant été « difficile ». Le rapport qui y fut adopté n'avait manifestement pas satisfait tous les participants. Il était divisé en trois parties. Selon la proposition et la formulation de Toronto : Jésus-Christ comme Seigneur, seule espérance à la fois de l'Eglise et du monde, le thème proposé y était envisagé successivement :

dans son rapport avec la foi que l'Eglise proclame,
dans son rapport avec la situation actuelle du monde,
dans son rapport avec la situation actuelle de l'Eglise.

C'est, semble-t-il, à propos de la première partie que les opinions se sont heurtées le plus violemment. Une bonne preuve en est cette note insérée dans le rapport lui-même à la fin de cette première partie;

Cette déclaration représente notre pensée commune, telle qu'elle s'est dégagée de nos discussions. Nous avons cependant nettement conscience qu'il reste ici de réelles difficultés entre nous. Nous affirmons ensemble que l'Eglise doit prêcher le Christ qui est venu, qui est présent et qui viendra. Mais d'importantes différences demeurent quant à l'importance relative de l'accent qu'il faut placer sur le témoignage selon qu'il concerne le Christ à venir ou le Christ présent. Plus précisément la question peut être posée de la façon suivante : dans quelle mesure toute œuvre humaine doit-elle être interprétée dans la perspective eschatologique et dans quelle mesure tire-t-elle sa signification de l'action présente de Dieu dans l'histoire. Nous devrons reprendre ces problèmes et les approfondir lors de nos prochaines réunions.

Comme l'indique ce texte, ce ne sont pas les positions extrêmes signalées tout à l'heure par van Dusen qui font difficulté. Si, du côté américain, on s'est ému de voir la théologie européenne placer un accent très marqué sur l'espérance eschatologique finale, ce n'est pas parce qu'on s'y refuse à envisager cet aspect, ni qu'on prête à la théologie européenne la pensée d'exclure tout aspect de réalisation présente. C'est pour une raison tactique d'opportunité : s'exprimer de la sorte, fait-on observer, c'est risquer de faire le jeu des sectes adventistes ou autres qui leurrent les hommes par des promesses apocalyptiques sans fondement. En réalité le débat semble s'être circonscrit très tôt sur le terrain de la position moyenne décrite par van Dusen. Il avait pour objet de répondre à cette question : quelle est, dans l'espérance chrétienne, l'importance relative de l'élément eschatologique final et de l'élément constitué par les réalisations pouvant être obtenues dans le temps présent. Une

question connexe surgissait d'ailleurs aussitôt : quelle est la relation qui existe entre ces deux éléments.

Faisant pendant à la crainte américaine de voir trop donner à l'eschatologisme, il y avait eu la crainte européenne de voir trop donner aux réalisations présentes. Apparemment cette dernière crainte a trouvé son apaisement puisque le rapport de Bossey se distingue de celui de Rolle par une plus grande place accordée aux fruits que, sur le plan de la vie sociale, on est en droit d'attendre d'une vie chrétienne fidèlement vécue.

La réunion de Bossey, où fut adopté le second rapport, semble avoir contribué beaucoup, par des explications franches dans une atmosphère de grande charité fraternelle, à éliminer un certain élément passionnel qui exagérait l'opposition des points de vue. Ce fut, en tout cas, l'opinion assez unanime des participants. L'un d'entre eux nous en donnait un écho encore très ému, presque au sortir de cette conférence. Cet élément passionnel éliminé, il reste cependant que des théologies profondément différentes ne peuvent manquer de faire prendre des positions qui ne sont pas superposables. Nous y reviendrons tout à l'heure. Je voudrais cependant à ce propos noter ici deux choses.

La première c'est qu'il serait fâcheux, et erroné à beaucoup de points de vue, de continuer à schématiser selon un cadre géographique : Europe et Amérique, les oppositions qui demeurent. Il est exact que certaines positions sont principalement représentées par des théologiens européens et que d'autres trouvent plus volontiers leur expression sous des plumes américaines. Mais de part et d'autre, parce que précisément de part et d'autre les confessions ou dénominations sont multiples, il se révèle une très grande diversité d'opinions. L'objectivité n'a rien à gagner à cette schématisation géographique plus que sommaire.

La deuxième remarque que je voudrais faire porte sur la documentation qui est à notre disposition et à partir de laquelle nous devons analyser le travail préparatoire d'Evanston. J'ai dit plus haut que les rapports de Rolle et de Bossey n'étaient pas des premières rédactions provisoires de la déclaration qui doit servir de base aux délibérations de l'Assemblée future. Ils ont été présentés, par les rédacteurs eux-mêmes et les organes officiels du Conseil, comme des travaux aptes à promouvoir la discussion entre les Eglises, discussion qui doit apporter à la Commission consultative préparatoire les éléments qui lui permettront de procéder à la rédaction de la déclaration envisagée. Cependant, à lire les textes en question, on a bien l'impression que leurs rédacteurs ont été guidés par le souci de s'exprimer en termes acceptables par tous. La note ajoutée à la première partie du rapport de Rolle, note que j'ai citée tout à l'heure, montre bien la gêne éprouvée par tous en raison de l'ambiguïté des expressions adoptées. Nous sommes loin des rapports de la

Commission *Foi et Constitution* qui exposent soigneusement les accords et les désaccords constatés sur un sujet donné. Si déjà dans de pareils rapports les accords constatés recouvrent encore bien des ambiguïtés et dissimulent bien des désaccords inavoués, à plus forte raison en est-il ainsi dans les rapports de Rolle et de Bossey. Il faut en dire autant, malheureusement, — du moins dans une large mesure, — de ces documents subsidiaires que représentent les conclusions de la conférence biblique de Zetten. Ici l'accord semble s'être réalisé par le recours au texte même de l'Ecriture, à peine démarqué (il va de soi que tout le monde est d'accord pour accepter ce texte), ou par l'emploi de formules d'une généralité assez déconcertante. Si l'on veut se faire une idée plus précise des conceptions qui s'opposent entre Eglises, — et souvent même au sein d'une même communion, — il faut recourir aux travaux divers émanant des diverses communions et, dans la mesure où elles ont été rendues publiques, aux discussions qui ont eu lieu au sein des principales conférences préparatoires. Il est inutile de souligner qu'on se trouve dès lors en présence d'un matériel vraiment considérable et très disparate, d'où il est particulièrement difficile de dégager des lignes maîtresses à la fois nettes et nuancées.

Ces réflexions nous imposent, semble-t-il, la méthode que nous allons suivre : nous analyserons d'abord le rapport de Bossey, nous essaierons ensuite de discerner les divergences qui demeurent derrière des formules adoptées en commun.

B) Le rapport de Bossey 1952

Le rapport de Bossey est divisé en cinq chapitres :

1. L'espérance chrétienne.
2. L'espérance chrétienne dans la vie du croyant.
3. L'espérance chrétienne et les utopies contemporaines.
4. L'espérance chrétienne et notre vocation terrestre.
5. L'espérance chrétienne et la vocation de l'Eglise.

Chap. 1. *L'espérance chrétienne.* — Après avoir souligné l'opportunité du sujet (opportunité qu'a manifestée l'âpre discussion provoquée par la première partie du rapport de Rolle), et mis en relief les difficultés d'expression auxquelles nous avons déjà fait allusion, ce chapitre est principalement consacré à déterminer quel est le fondement de notre espérance, à savoir : le Christ. Cette section est composée d'une manière assez remarquable : huit versets empruntés à divers écrits du Nouveau Testament sont cités et suivis chaque fois d'un commentaire qui en exprime le sens quant à l'espérance. Il semble que la préoccupation principale de ce commentaire soit de montrer que chaque étape de l'histoire du salut telle qu'elle s'est

réalisée ou se réalisera en Jésus-Christ a une égale importance en ce qui regarde notre espérance : incarnation, mort sur la Croix, résurrection, session à la droite du Père, envoi de l'Esprit, retour en gloire annoncé. L'importance donnée dans cette section à la résurrection du Seigneur montre qu'il ne faut pas donner une signification trop particulière au fait que le mot « ressuscité » ait été supprimé de la formulation générale du thème, bien que du côté évangélique allemand la crainte n'ait pas manqué d'être exprimée qu'une place trop grande ne soit accordée à la *theologia gloriae* au détriment de la *theologia crucis;* il a été cependant fait remarquer de ce même côté que l'on n'aurait rien contre la mention de « ressuscité » pourvu que l'on y ajoutât les étapes ultérieures du mystère du Christ : session à la droite du Père, envoi de l'Esprit, retour en gloire. C'est sans doute dans cette perspective qu'un théologien orthodoxe comme le P. Florovsky, dont on aurait pu attendre qu'il insistât pour le maintien de ce mot, s'est, déclare-t-on, volontiers rallié à sa suppression. Il reste toutefois dans mon esprit quelque obscurité sur les motifs plus profonds qui ont joué en faveur de cette suppression. Je ne sais non plus s'il faut ajouter une importance particulière au fait que sur les huit versets qui font la charpente de cette section, deux seulement se trouvent cités dans les conclusions de la conférence de Zetten sur l'espérance dans le Nouveau Testament. Ce qui, par contre, apparaît très nettement, c'est le souci de cette section du rapport de Bossey de souligner, à côté de l'aspect final de l'espérance chrétienne, les réalisations présentes dans la vie du chrétien et de l'Eglise. Il y a là, me semble-t-il, un progrès très net sur le rapport de Rolle et sur les conclusions de la conférence de Zetten qui, sans être exclusivement tournées vers l'aspect final, se montraient beaucoup moins explicites et insistantes sur les réalisations présentes. Il ne sera peut-être pas inutile de citer ici quelques passages plus caractéristiques à cet égard de cette section du rapport de Bossey :

> Il nous faut, nous aussi, parler comme des hommes brisés dont la surabondante grâce de Dieu a consolé la situation désespérée et pour qui la présence continue du Christ a été scellée par le don du Saint-Esprit. Il est nécessaire que nous partions de cette expérience présente lorsque nous parlons de notre attente du retour du Christ, car ce retour est un événement dans lequel le présent et l'avenir sont intimement liés. [...] Il est exact de dire que nous n'espérons pas simplement le retour du Christ comme on attend un événement lointain. Le Christ qui est venu enveloppe déjà nos vies. Il est Celui qui nous rencontre à chaque pas en avant, Celui auquel chaque lendemain appartient, Celui qui a dit : « Ne vous inquiétez pas du lendemain. » L'espérance chrétienne n'est pas une simple déduction que nous tirons de notre expérience présente car elle repose sur la promesse donnée par le Christ. L'expérience chrétienne n'est pas non plus une simple conséquence de l'espérance, car l'Esprit-Saint

de la promesse nous est donné maintenant avec tous ses fruits de grâce. En Jésus-Christ l'expérience présente et l'espérance à venir sont conjuguées de telle sorte que c'est travestir la vérité que de chercher à les formuler séparément. L'avenir est déjà donné dans le présent qui en est comme l'avant-goût; et le présent, si riche qu'il soit, est tourné vers l'avenir, tout chargé d'attente.

Et ce passage plus caractéristique encore qui se présente comme un commentaire de Rom., VIII, 23 : « Et non seulement elle (la création), mais nous, qui avons reçu les prémices de l'Esprit, nous soupirons, nous aussi, en nous-mêmes, en attendant l'adoption, la rédemption de notre corps » :

Quand il reviendra, ce sera la résurrection des morts; mais nous vivons déjà comme participant de sa vie ressuscitée.

Quand il reviendra, ce sera l'entrée en possession de l'héritage; mais nous vivons déjà comme des fils du Père qui est aux cieux.

Quand il reviendra, ce sera la destruction définitive du mal; mais déjà les puissances du mal sont détrônées.

Quand il reviendra, ce sera la restauration de la création dans l'harmonie perdue; mais les puissances du royaume sont déjà à l'œuvre pour guérir et restaurer.

Quand il reviendra, ce sera l'union de l'Église avec son époux; mais le Seigneur vit déjà au sein de son Église.

Quand il reviendra, ce sera le jugement final et la consommation de l'histoire; mais le jugement du monde est déjà commencé.

Il y a dans toutes ces affirmations, me semble-t-il, un sens profond de la continuité de la présence et de la vie du Christ dans le chrétien et dans l'Eglise que nous devons enregistrer avec joie. Le paragraphe suivant contient une phrase plus explicite encore :

La tâche du chrétien est de suivre le Christ tandis que le Christ poursuit son ministère sur la terre et d'attendre avec espérance l'accomplissement de ce ministère lorsque le Christ reviendra.

Il est juste cependant d'ajouter que cette première section se termine d'une façon moins satisfaisante qui paraît trahir des préoccupations inspirées par un tout autre milieu :

Le Christ qui vient fait constamment irruption dans le présent par des actes de grâce et de jugement, etc..

CHAP. 2. *L'espérance chrétienne dans la vie du croyant.* — Ce chapitre commence par opposer les caractères distinctifs d'une vraie eschatologie à ceux d'une eschatologie fausse, basée sur des spéculations apocalyptiques apparentées à une sagesse ésotérique. Puis il expose successivement : *l'Age nouveau dans l'histoire; la façon dont il s'exprime dans la vie du croyant* qui

à la fois, vit « dans le Christ » et « dans l'attente du Christ » et enfin *l'Age nouveau par delà la fin de l'histoire*. Plus encore peut-être que dans le premier chapitre est soulignée ici la réalité du double aspect de l'objet de l'espérance chrétienne : aspect de réalisation présente et aspect d'accomplissement à venir. Cette vérité est d'abord affirmée avec force, puis développée avec ce souci d'équilibre et de plénitude que j'ai déjà noté :

La première chose qu'il faut dire, c'est que, en Christ, l'Age nouveau est déjà présent. La seconde c'est que cette vie nouvelle en Christ attend son accomplissement à la fin de l'histoire. Les deux affirmations doivent être maintenues conjointement et constituent un élément essentiel de l'Évangile. Séparées l'une de l'autre, elles n'expriment plus la vérité totale.

Je ne puis citer ici tout le développement de cette double proposition. Il est fait d'abord quant à l'insertion et à la signification de l'Age nouveau dans l'histoire; puis il est continué en regard de la vie du croyant. Lisons au moins ce qui est dit de ce dernier point de vue :

Le croyant est « en Christ » dès maintenant et cependant il attend son retour. Il est déjà mort avec le Christ et ressuscité avec Lui et cependant il regarde en avant vers la résurrection au dernier jour. Il faut rendre justice à ces deux aspects du salut.

a) Il peut arriver que l'on insiste de manière unilatérale sur ce qui nous est déjà donné. En Christ, il est vrai, le croyant connaît déjà en partie la béatitude finale. Il est ressuscité avec le Christ. Il est passé de la mort à la vie. Il est une nouvelle créature. Nombreux sont ceux qui insistent sur ce thème car ils y puisent des forces pour endurer et surmonter le mal et pour exercer une action effective dans le monde. Si, toutefois, nous perdons de vue si peu que ce soit l'espérance suprême de la vie éternelle par delà le jugement et la résurrection, nous supprimons les critères qui doivent guider nos actions et nous sommes en danger de confondre la foi chrétienne avec des satisfactions purement humaines. La tentation est grande d'évaluer le succès selon l'approbation des hommes et même de confondre les réussites humaines avec la volonté de Dieu. Lorsque nous affirmons la puissance de l'Esprit il nous arrive d'oublier que c'est lorsque nous sommes faibles que nous sommes forts.

b) D'autre part, il arrive que l'on insiste de manière unilatérale sur le but final. Il est vrai que « nous savons ce que nous serons » et que « nous attendons l'adoption, la rédemption de notre corps ». « Aujourd'hui nous voyons comme dans un miroir, confusément; alors nous verrons face à face. » Nombreux sont ceux qui insistent sur ce fait car ils constatent avec raison que les puissances du mal sont encore à l'œuvre et que la pleine manifestation de la victoire du Christ attend son apogée finale. Ils disent avec raison que le dessein de Dieu sur nous ne sera révélé que dans cette béatitude qu'il a préparée pour ceux qui l'aiment. Si, tou-

tefois, nous sommes conduits par là à déprécier le sens de la vie présente en Christ, notre condition devient semblable à celle des croyants de l'Ancienne Alliance qui vivaient dans l'attente et dans la prière mais pour qui l'étoile du matin ne s'était pas levée.

Une juste perspective chrétienne maintenant l'équilibre entre ces deux aspects de la foi nous est donnée dans le sacrement de la Cène. Ceux qui appartiennent au Christ s'unissent dans un acte de foi et d'adoration ils commémorent sa venue dans l'humilité et annoncent sa venue à la fin des temps en puissance et en gloire; ces deux réalités leur sont rendues présentes dans la communion avec leur Seigneur vivant.

Quant au développement donné à la façon de concevoir l'accomplissement de l'Age nouveau par delà la fin de l'histoire, le rapport manifeste encore le souci de ne rien laisser échapper de la réalité :

Les « temps nouveaux » qui sont venus et qui existent dès maintenant en Jésus-Christ sont aussi à venir. Ni la longueur du temps qui reste à parcourir, ni la manière dont se produira la consommation finale ne doivent être, nous l'avons vu, objet de spéculation et de curiosité. Mais il faut affirmer, à tout le moins, comme un article de foi, que l'Église chrétienne attend la consommation finale de l'œuvre rédemptrice de Dieu au-delà de l'histoire terrestre. Cette consommation n'est pas un événement qui se situe dans la chaîne des événements historiques. Elle n'est pas non plus une simple abrogation de l'histoire. Dieu lui-même est vraiment engagé dans cette histoire du commencement à la fin. L'achèvement de son œuvre est encore de ce fait rédemption et non pas abrogation du passé. Il s'agit de la rédemption finale de l'Église et de la création tout entière qui est tout à la fois jugement, transformation, accomplissement.

Le rapport procède alors à une élimination ou à une rectification de trois manières erronées de voir ici les choses :

Nous en avons déjà noté une, à savoir celle qui confond l'eschatologie chrétienne avec les erreurs de l'apocalyptique. La deuxième consiste dans ce que l'on pourrait appeler « l'eschatologie futuriste » : l'Age nouveau, la nouvelle création, le royaume de Dieu ont fait momentanément irruption dans l'histoire au temps de la carrière terrestre de Jésus, ils se sont retirés lors de son ascension et sont dès lors absents de l'histoire jusqu'à la consommation finale qui se trouve ainsi isolée, de manière différente à la fois de notre présent et de notre passé. La troisième manière de voir inclut toutes les interprétations qui nieraient ou déconsidéreraient l'affirmation d'un accomplissement à venir par delà la fin de l'histoire terrestre et placent l'accomplissement de l'œuvre rédemptrice de Dieu dans le cadre de l'histoire.

Nous reconnaissons que chacune de ces manières de voir cherche à sauvegarder des valeurs importantes qui nous intéressent aussi, mais qui peuvent être plus adéquatement sauvegardées dans une vue qui embrasse le passé, le présent et l'avenir, l'histoire et la consommation finale par delà l'histoire, sans les identifier et sans les confondre.

Ceux qui mettent l'accent sur le fait d' « être en Christ » et sur l'action actuelle de l'Esprit et qui s'attendent à voir l'Église se développer normalement et le monde se transformer progressivement de ce fait au cours de l'histoire, affirment avec raison la Seigneurie rédemptrice de Dieu en Christ et son action tout au long de l'existence humaine sur la terre. — Mais ils tendent trop facilement à encourager les utopies de toutes sortes, ils sous-estiment la ténacité du mal et conçoivent de manière trop restreinte « la gloire à venir qui doit être manifestée » (Rom., VIII, 18).

Ceux qui mettent l'accent sur l'eschatologie futuriste sont dans le vrai en soulignant l'ambiguïté et l'imperfection de toute existence historique et la gloire du triomphe final lorsque Dieu sera tout en tous (I Cor., XV, 28). Ils ont raison de nous mettre en garde contre une attitude qui tendrait simplement à confondre Dieu avec une réalité historique quelle qu'elle soit, avec une institution ou un événement profane ou ecclésiastique, avec un accomplissement humain, une expérience morale ou religieuse; ils ont raison de dire qu'ici-bas il nous faut marcher par la foi et l'espérance, non par la vue et la pleine connaissance. — Mais cette vue « futuriste » des choses fait violence à l'un des aspects du témoignage tant des Evangiles que de l'enseignement paulinien, en niant que ce Dieu vers lequel sont orientées notre foi et notre espérance est Celui qui en Christ agit *dans* l'histoire dès maintenant et jusqu'à la fin, Celui auprès duquel, en Christ et par l'Esprit, nous avons accès maintenant et toujours. Une telle conception rejette ainsi une des plus grandes sources d'espérance pour la vie actuelle de l'Église. De plus, si l'on déclare que par la mort et la résurrection du Christ la victoire sur le mal est totalement remportée quoique cachée, l'on est en danger de minimiser sans le vouloir l'exigence d'une résistance au mal impliquant une responsabilité morale pendant le temps qui nous sépare de la révélation finale de cette victoire cachée.

CHAP. 3. *L'espérance chrétienne et les utopies contemporaines.* — Cantonné jusque-là dans des considérations générales, le rapport de Bossey en vient maintenant à confronter l'espérance chrétienne aux faux espoirs qui, de nos temps principalement, séduisent le plus grand nombre des hommes. Ces espoirs utopiques sont ceux que fait naître le *Stalinisme*, l'*Humanisme scientifique* et l'*utopie démocratique*. Ce chapitre n'est pas le plus remarquable du rapport et il est à présumer que c'est sur ce point que seront apportées les modifications les plus importantes dans le rapport définitif. A l'actif de la Commission consultative qui l'a rédigé il faut cependant porter le fait qu'elle a délibérément voulu donner au rapport un caractère d'actualité et faire passer le problème de l'espérance de la région, plus ou moins sereine, des principes bibliques et théologiques, au plan concret de la vie humaine engagée aujourd'hui dans la situation que l'on sait. Peu importe ici que la Commission ait été mal inspirée en désignant le matérialisme marxiste sous le nom de Stalinisme si peu de temps avant la disparition de celui dont le culte, obligatoire de son vivant, semble devoir devenir bientôt

un crime pour les tenants de sa propre doctrine. L'analyse des trois utopies considérées ne pouvait être que sommaire dans un document de cette sorte; elle mériterait d'être reprise avec plus de rigueur et de vigueur. Une critique analogue pourrait être adressée aux paragraphes suivants de ce même chapitre dont le premier s'efforce de montrer l'influence de l'évangile jusque dans les inspirations profondes de ces utopies et le second d'esquisser la faillite déjà décelable des espoirs qu'elles avaient fait naître. Je voudrais faire des réserves semblables quant au quatrième paragraphe, intitulé : *le Christ crucifié, espérance des utopistes*. Ces réserves ne visent pas seulement la mesure de responsabilité que le rapport impute à « l'Eglise » dans la déplorable situation présente (sans compter la nécessité, pour nous, de lever l'ambiguïté de ce mot : l'Eglise); elles visent également la façon fort déficiente dont se trouvent exposés les titres du Christ à relever le défi des trois utopies considérées au regard de ceux qu'elles ont séduits et au nom même de leurs propres aspirations. Une même faiblesse d'inspiration est constatable dans les deux derniers paragraphes de ce même chapitre, intitulés : *Ecce Homo* (appel à tous les désespérés, en dehors même du cadre des trois utopies précédentes) et *La tâche de l'Eglise* que l'on veut provoquer à une plus grande conformité au Christ. Si opportunes que soient ces considérations, elles sont présentées d'une manière si faible qu'il ne me paraît pas utile de nous y arrêter davantage pour le moment.

Il en va autrement du :

CHAP. 4. *L'espérance chrétienne et notre vocation chrétienne*. — Ce chapitre, par sa composition admirablement balancée et le souffle qui l'inspire, rappelle les deux premiers. Il s'agit là des obligations morales qui découlent directement de notre espérance dans l'avènement du royaume qui est et sera royaume de *paix*, de *justice*, de *liberté*, de *vie* et de *vérité*. Chacun de ces aspects du royaume est considéré successivement et les obligations morales propres qui découlent de chacun d'eux sont envisagées, en termes d'ailleurs assez généraux, en face des difficultés économiques, politiques et sociales d'aujourd'hui. Je citerai seulement quelques phrases caractéristiques :

Précisément parce que nous connaissons déjà cette *paix* (que nous avons dans le Christ) tout en faisant partie d'un monde dominé par la peur, la haine et la soif du pouvoir qui produisent toujours à nouveau leur moisson de guerres, cette espérance de paix éternelle nous oblige à travailler pour une paix temporelle dans un monde civilisé et gravement menacé. Nous ne pouvons, dans la situation internationale actuelle, prier pour la paix, tout en continuant à ne rien faire, à ne nous préoccuper de rien, à ne rien sacrifier pour la cause de la paix...

Précisément parce que nous avons déjà sa *justice* mais que nous par-

ticipons à la propre justice d'un monde dans lequel la justice terrestre est mêlée de beaucoup d'injustices, nous sommes contraints de chercher à établir une plus grande mesure de justice dans la sphère sociale et politique; nous sommes tenus de lutter contre toute injuste discrimination de classe ou de race et contre toute atteinte aux droits de l'homme, qu'elle soit politique ou économique...

Précisément parce que en Lui nous sommes *libres* tout en faisant partie d'un monde qui veut se libérer de Dieu, un monde dans lequel nous sommes dans la servitude d'un corps de péché et de mort, nous nous savons appelés à lutter pour la liberté d'une humanité qui appartient à Dieu... Il faut que nous intervenions partout où la liberté de l'homme est menacée ou niée... Nous défendons la liberté des convictions, la liberté de conscience et le droit de témoigner ouvertement de la vérité de Dieu telle que nous la voyons... Nous nous dressons contre toute oppression politique ou économique et contre les terreurs inhumaines dont se servent les hommes pour contraindre leurs semblables à se soumettre à des lois, des principes arbitraires et à servir des faux dieux.

Précisément parce que nous avons déjà la *vie* en Lui, tout en faisant partie d'un monde dans lequel la vie est sans cesse engloutie dans la mort, nous ne pouvons ni ne devons passer avec une indifférence pharisaïque à côté de ceux qui sont tombés entre les mains des voleurs et des meurtriers... Lui qui a prononcé les paraboles du Jugement dernier, du riche et de Lazare ne ménagera pas la condamnation si nous nous nourrissons confortablement pendant que des millions meurent...

Précisément parce que Celui qui est la *Vérité* nous a faits siens, mais que nous faisons partie d'un monde où toutes les vérités humaines ne forment pas une vérité totale et une, notre espérance ultime nous oblige à encourager toute recherche humaine de la vérité, même alors que nos conclusions iraient à l'encontre de nos idées préconçues... Il nous faut proclamer que tout savoir doit être mis au service du Dieu d'amour qui nous a bénis de ses dons et nous a commandé de soumettre la terre...

Vient enfin le CHAP. 5 et dernier, très bref : *L'espérance chrétienne et la mission de l'Eglise.* — C'est le seul endroit où il soit fait mention de la division des chrétiens ou plutôt, selon la terminologie familière aux milieux œcuméniques, de la division de l'Eglise. Il est intéressant de comparer à ce sujet le rapport de Bossey à celui de Rolle. Celui-ci s'était montré assez bref dans son analyse de la situation actuelle du monde et du témoignage que l'Eglise devait y porter. Le rapport de Bossey, nous venons de le voir, s'étend au contraire beaucoup plus longuement et avec plus de précision, tout en parlant, il est vrai, beaucoup plus des *obligations morales des chrétiens* que de la *mission de l'Eglise*. Par contre le rapport de Bossey a réduit considérablement la troisième partie du rapport de Rolle qui portait un diagnostic, il faut le reconnaître, assez lucide, sur les faiblesses de l'Eglise ou plutôt des Eglises, et sur leurs « maladies » :

sécularisation, isolement du monde, division. De ces trois grandes pages d'analyse il ne subsiste qu'une bonne demi-page. On avait fait remarquer, non sans quelque ironie, que cet accès de repentance, s'il pouvait être édifiant pour les chrétiens, n'était pas de nature à persuader les non-chrétiens de la transcendance de l'espérance chrétienne. La remarque, il est vrai, venait d'un orthodoxe, le professeur Basile Ioannidis. Elle vaut d'être citée, car en toute cette affaire elle nous paraît être la seule expression d'une conception de l'Eglise différente de la conception dominante dans les milieux issus de la Réforme : « Nous autres, Orthodoxes, nous n'aimons pas au sujet de l'Eglise des expressions telles que « la honte de l'Eglise », « l'Eglise est malade », « la faillite de l'Eglise à se montrer chrétienne » (ces expressions sont tirées des rapports d'Amsterdam, vol. II, p. 65). Nous croyons tous que l'Eglise est le Corps du Christ, une Eglise glorieuse, « sans tache, ni ride, ni rien de semblable » (Eph., v, 27), puisqu'elle est vivifiée et conduite dans sa vie et son enseignement par le Saint-Esprit qui habite en elle. Il est vrai que beaucoup de membres de l'Eglise, qu'ils soient clercs ou laïcs, se trompent et sont indignes... mais nous ne devons jamais identifier de tels membres avec l'Eglise dans son ensemble... Si nous parlons de l'Eglise comme d'une Eglise malade ou non chrétienne, comme nous le disons du monde, on peut à juste titre se demander : « Pourquoi le monde écouterait-il une Eglise qui lui ressemble tant, elle qui affirme cependant être, comme Corps du Christ, l'espérance du monde ? » (*Ecum. Rev.*, janv. 1952, p. 173). » Cette réserve soudaine manifestée à la suite de semblables réflexions trahit un embarras caractéristique. Ceci explique aussi, soit dit en passant, la modification apportée à la première formulation du thème d'Evanston telle qu'elle avait été proposée provisoirement à Toronto : Jésus-Christ comme Seigneur seule espérance à la fois de l'Eglise et du monde. Cette formulation cachait un piège redoutable. On ne pouvait éviter ce piège qu'en ne parlant plus du Christ que comme espérance du monde. Voici donc à quoi se réduit dans le rapport de Bossey le chapitre intitulé : *L'espérance chrétienne et la mission de l'Eglise*. Ce chapitre n'est pas si long que nous ne puissions le citer en entier. On reconnaîtra sans peine, dans sa rédaction, une inspiration assez différente (plus spécifiquement luthérienne sans doute) de celle des chapitres 2 et 4 :

C'est ce Jésus-Christ, fondement et objet de notre espérance, que nous confessons devant les hommes. Dieu, dans sa miséricorde, nous a donné le temps qui sépare la venue de Notre-Seigneur de son retour, pour que nous prêchions cette espérance chrétienne à toutes les nations. En vérité, lorsque l'Évangile est proclamé, c'est le Seigneur lui-même qui vient à la rencontre des hommes et rend effective sa Seigneurie sur eux. Prêcher l'Évangile, c'est faire connaître au près et au loin la nature et le contenu de notre espérance. C'est appeler les hommes, en tous lieux, par la pré-

sence et la puissance du Saint-Esprit, à se repentir et à recevoir la promesse du royaume qui s'approche, règne de paix, de justice, de liberté, de vie et de vérité. C'est aussi introduire les hommes dans la communauté des rachetés, dans l'Église. Dans cette tâche, Il accomplit Lui-même ses promesses : « J'ai encore d'autres brebis, qui ne sont pas de cette bergerie; celles-là, il faut que je les amène; elles entendront ma voix et il y aura un seul troupeau et un seul berger. »

Cette mission de témoigner en paroles et en actes de la Seigneurie du Christ et de l'espérance du royaume est la responsabilité la plus urgente qui incombe à l'Église en tant que peuple pèlerin, que peuple de Dieu libéré de toutes les compromissions qui entravent l'accomplissement de sa mission. Ces compromissions ont en partie causé et tendent à perpétuer le scandale de la division de l'Église. Les conséquences de ce scandale ne se font sentir nulle part de façon aussi douloureuse que là où l'Église s'efforce d'annoncer l'espérance du royaume à toutes les nations. Tout travail d'évangélisation, si grande que soit son histoire, si glorieux que soient ses fruits, reste déformé et mutilé par l'état de division où se trouve l'Église. La grande ère de la mission de l'Église est encore devant nous. L'Église attend encore ce qui sera la manifestation la plus convaincante de la foi dont elle veut témoigner, cette manifestation pour laquelle notre Seigneur a prié : « Que tous soient un, comme Toi, Père, Tu es en moi et comme je suis en Toi, afin qu'eux aussi soient en nous, pour que le monde croie que Tu m'as envoyé. »

Ainsi se termine, de façon émouvante, il faut le reconnaître, mais aussi de façon assez décevante, le rapport de Bossey. Voyons maintenant, ou du moins essayons de voir, derrière cette prise de position « commune » quelles sont les principales conceptions théologiques aux prises et les oppositions qu'elles impliquent.

C) Quelques problèmes théologiques sous-jacents au texte de Bossey

1. *L'immortalité de l'âme.*

L'un des premiers problèmes qui ont été soulevés à l'occasion de la préparation d'Evanston a été celui de l'immortalité de l'âme. De différents côtés on a signalé que durant de longs siècles l'espérance chrétienne avait été principalement conçue comme l'attente d'une survie bienheureuse, survie de l'âme séparée tout d'abord, puis dans une béatitude à laquelle le corps se trouvera associé au dernier jour par la résurrection. Pour autant que cette espérance s'appuie sur une conviction de l'immortalité *naturelle* de l'âme, la foi chrétienne n'y ajoutant que le coefficient affectant cette immortalité, à savoir béatitude ou damnation, elle serait un héritage de la philosophie grecque dont l'anthropologie ne répond pas à l'anthropologie biblique.

C'est l'influence de cette philosophie grecque qui serait, pour une part, responsable du fait que l'attente eschatologique du royaume se soit transformée en espérance individualiste de la vie éternelle bienheureuse[3].

C.-T. Craig fait observer que de nos jours, d'une manière générale, on ne croit plus à l'immortalité naturelle de l'âme (les laïcs, ajoute-t-il, y ont d'ailleurs toujours beaucoup moins cru que les clercs)[4]. Ce serait donc un mauvais point de départ pour qui veut faire valoir l'attrait et le bien-fondé de l'espérance chrétienne, que de supposer une croyance en cette immortalité ou que de s'efforcer de l'établir par voie philosophique. Le message de la résurrection contient, du reste, une vérité permanente qui n'est pas contenue dans l'idée platonicienne de l'immortalité de l'âme. Il contient, en effet, de façon vivante la reconnaissance que la continuation de la vie ne dépend pas de l'homme mais toujours et en tous cas de la grâce et de la puissance de Dieu. Nous pourrons nous représenter la résurrection de diverses façons, ce que faisaient d'ailleurs les premiers siècles; mais nous commencerons (notre catéchèse) par Jésus et non pas par des preuves de la simplicité et de l'indestructibilité de l'âme. Nous devons naturellement nous attendre à ce que notre espérance paraisse folie à ceux qui ne connaissent ni l'Ecriture ni la puissance de Dieu. Telle est, en résumé, la pensée de l'auteur que nous citons.

2. *Le délai de la parousie.*

La première génération chrétienne s'attendait à un retour immédiat du Seigneur. L'expérience a suffisamment montré que c'était là une vue erronée. Mais sur quoi précisément portait l'erreur : est-ce simplement sur la longueur du délai ? « Un grand nombre de théologiens européens croient pouvoir maintenir inchangée l'espérance biblique (à savoir l'attente de la parousie telle qu'elle est exprimée dans le Nouveau Testament) à cela près que le temps séparant le second avènement du premir s'est révélé plus long qu'on ne l'avait d'abord attendu » écrit encore Craig (*ibid.*). C'est selon lui une illusion. Par quoi faut-il la remplacer ? J'avoue ne pas avoir très clairement saisi la solution qu'il propose. Voici, du moins, ce que je crois être les

3. Cf. Karl Hartenstein, *Oekum. Rundschau*, mai 1952, p. 47. Voir aussi à ce sujet : C.-T. Craig, *Ré-interprétation de l'espérance chrétienne*, Dépar d'Études 51 G 137, novembre 1951; G. Florovsky, *The Resurrection of Life* being the Ingersoll Lecture on *the Immortality of Man* for the Academic Year 1950-1951. Harvard University.

4. Il est sans doute opportun de rappeler ici que la négation de l'immortalité naturelle de l'âme (car, comme nous l'avons souligné, c'est seulement de l'immortalité naturelle qu'il s'agit) doit être considérée comme incompatible avec l'enseignement de la foi catholique. Le texte du magistère le plus explicite ordinairement cité à l'appui de cette affirmation est la bulle *Apostolici Regiminis* du Ve Concile de Latran, Session VIII du 19 décembre 1513.

lignes principales de sa pensée : nous sommes plus disciples de la philosophie grecque que de l'Ecriture. Nous nous sommes attachés à l'opposition « temps-éternité » au lieu de nous en tenir à l'opposition des deux âges (*aiona*). Nos christologies ont été formulées en termes de Logos selon des conceptions qu'on ne peut même pas trouver dans le quatrième Evangile. L'objet de l'espérance est devenu la participation par l'homme du monde éternel vis-à-vis duquel le Christ est pour nous le médiateur. On se tient d'autant plus volontiers à cette conception que toute autre solution du problème parait absurde et ridicule. ... Il faut se rendre compte que l'espérance biblique est exprimée en concepts mythiques qui ne doivent pas être pris à la lettre. On ne doit cependant pas les interpréter comme une erreur primitive. Ils doivent être pris pour ce qu'ils sont, à savoir des perceptions profondes exprimées de la seule façon qui soit accessible à l'homme en raison des limites de sa connaissance et de ses possibilités d'expression. Il ne s'agit pas de démythologiser le message chrétien, comme l'a tenté en vain Bultmann en faveur d'une sorte d'existentialisme radical. Il y a mieux à faire qu'à expulser le mythe, ou, à l'inverse, de s'efforcer de persuader des gens de le prendre à la lettre : il faut essayer de comprendre aussi clairement que possible le message qu'il exprime. Si je comprends bien Craig, le message contenu dans le mythe de la résurrection serait simplement cette affirmation (citée déjà plus haut) que la continuation de la durée de la vie ne dépend pas de l'homme mais toujours de la grâce et de la puissance de Dieu.

3. *Le rôle de la Trinité dans l'espérance chrétienne.*

On a reproché au rapport de Rolle de ne parler que du Christ et non pas de la Trinité. C'est encore le même Craig qui fit remarquer : « Le Saint-Esprit n'est nommé qu'une seule fois, et encore incidemment. Un lecteur peut demander en quel sens le Christ est notre espérance dans la présente situation du monde ou de l'Eglise plutôt que le Père ou le Saint-Esprit » (*Ecum. Rev.*, janv. 1952, p. 165). — A cette objection Roger Mehl s'est contenté de répondre : « Il est tout à fait évident qu'en plaçant l'accent sur le fondement christologique de notre espérance, la Commission n'entendait nullement séparer l'opération du Christ de celle de la Trinité et que les convictions sous-jacentes à notre rapport pourraient aussi bien être exprimées en termes trinitaires. Car il y a en Dieu unité d'opération. Mais, d'une part, nous ne pouvons scruter le mystère de la Trinité sans prendre pour point de départ Jésus-Christ, en dehors de qui elle n'est plus pour nous qu'un concept théologique, et, d'autre part, nous n'avons pas d'autre moyen de parler aux hommes de l'histoire que par référence à celui qui est le Seigneur de cette histoire, le Christ » (*Ecum. Rev.*, avril 1952, p. 293). — A

mon sens la réponse esquive la question plus qu'elle ne la résout. En fait, il ne semble pas qu'on ait fait droit à la requête de Craig dans le rapport de Bossey, bien que le Saint-Esprit y soit nommé plusieurs fois dans le premier chapitre. Il semble plutôt qu'on se soit davantage préoccupé de satisfaire le désir exprimé que le lien entre eschatologie et christologie soit plus nettement marqué. Le rôle du Saint-Esprit dans la vie du chrétien et de l'Eglise est cependant capital. C'est une lacune majeure de ce document que de ne s'être pas arrêté sur cet élément du problème de l'espérance chrétienne. Cette omission ne saurait toutefois étonner. Elle était imposée sans doute par le souci d'éviter les discussions auxquelles n'aurait pas manqué de donner lieu des considérations sur la nature de la grâce ou sur celle de l'Eglise. Nous retrouverons ce même problème, sous son aspect ecclésiologique, un peu plus loin.

1. *Le facteur « temps » et les problèmes qu'il pose.*

En publiant les conclusions de la conférence de Zetten sur l'espérance dans la Bible, le Département d'Etudes les faisait suivre d'un post-scriptum mentionnant trois remarques faites après leur adoption. La troisième de ces remarques était la suivante : « On a fait remarquer que la conférence n'avait pu, faute de temps, considérer la conception du temps dans la Bible et la comparer avec notre conception moderne. C'est certainement là une question fondamentale pour l'eschatologie. » Les rédacteurs du rapport de Bossey ne se sont pas davantage préoccupés, semble-t-il, de l'incidence que pouvaient avoir sur l'intelligence de leur texte les conceptions modernes du temps.

Un autre problème posé par le facteur « temps » : comment faut-il entendre que l'avènement du Royaume se produira « à la fin du temps ». Faut-il le considérer comme un événement se situant encore *dans la trame de l'histoire* dont il marquerait l'ultime étape, le couronnement; ou au contraire dans *un au-delà de l'histoire* ? En d'autres termes, y aura-t-il continuité ou discontinuité, demeurant sauve, dans les deux cas, la radicale transformation promise et attendue ? — Mais peut-être n'y a-t-il là, après tout, qu'un problème plus apparent que réel.

Plus importants sont les problèmes que pose le facteur temps dans son rapport à l'éternité. On nous a dit tout à l'heure (Craig), que l'opposition « temps-éternité » s'était indûment substituée, sous l'influence de la philosophie grecque, à l'opposition entre les deux âges (siècle présent et siècle à venir). Il n'en reste pas moins qu'elle continue de jouer un grand rôle dans le problème eschatologique.

Il y a d'abord la conception que W. Schweitzer appelle ecclésiologico-sacramentelle et qui serait, selon lui, caractéristique de la pensée de l'Eglise orthodoxe et de l'Eglise romaine. L'Eglise est, dans ce cas, dit Schweitzer, le lieu où, par les

sacrements, le facteur temps est mis comme hors-circuit. L'incarnation du Christ qui, dans l'ancienne Eglise, était comprise avant tout comme le miracle par lequel l'opposition entre l'au-delà et l'ici-bas était surmontée, dépassée, peut aussi bien être entendue comme le miracle de l'irruption d'une éternité supratemporelle dans le temps. Dans l'Eglise, ce miracle s'étend au présent au titre de continuation de l'incarnation. Il en va de même de la mort et de la résurrection du Christ qui, dans les sacrements de l'Eglise ne se répètent pas certes, mais se trouvent étendues par delà les limites du temps. Schweitzer pense que de cette conception découlent deux conséquences : la première serait un amoindrissement nécessaire de la tension et de l'attente eschatologiques. Il reconnait toutefois qu'on peut observer aujourd'hui dans l'Eglise romaine aussi bien que dans l'Eglise Orthodoxe un renouveau d'intérêt pour l'eschatologie biblique. La seconde conséquence serait qu'on est amené à envisager l'Eglise comme ayant pour mission de pénétrer et de sanctifier le monde, en particulier par l'établissement et la promulgation de directives morales normatives.

Je ne m'arrête pas sur cette considération appliquée à l'Eglise romaine, car nous aurons, je pense, ultérieurement l'occasion d'y revenir. Pour ce qui est de l'Eglise Orthodoxe, le P. Florovsky fait observer que la théologie orthodoxe d'aujourd'hui souligne que le facteur temps ne doit pas être écarté lorsqu'on dit que la mort et la résurrection du Christ s'étendent dans le présent et sont une anticipation de l'âge à venir. La conception ecclésiologique théocratique antérieure est ici révisée en cela que, certes, le Roi (le Christ) est déjà venu, mais pas encore son Royaume. Par là le temps actuel est devenu eschatologique sans que pour cela l'attente de l'âge à venir puisse être affaiblie. Parce que la fin n'est pas encore venue, l'influence théocratique de l'Eglise (Eglise conçue dans ce cas comme une communauté historique) ne peut jamais conduire à un succès total dans l'histoire : l'Eglise doit cependant être elle-même une « communauté théocratique » sans illusion, qui porte le poids du combat du Christ pour son Royaume.

Je pense, pour ma part, que cette conception sacramentelle est celle qui représente au maximum l'idée d'une *eschatologie réalisée* (selon une expression dont on attribue la paternité au professeur Dodd), qui se distingue, sans s'opposer à lui, de l'élément proprement futur, à venir, de l'eschatologie. D'autres conceptions s'accordent à reconnaitre de la même manière un double sens à l'expression : au-delà du temps, ou, ce qui revient au même, au-delà de l'histoire; un sens intemporel ou a-chronologique, et un sens chronologique. N'admettant pas la notion de sacrement familière à l'Eglise romaine et à l'Eglise Orthodoxe, elles doivent prendre appui, pour une part, sur une conception idéaliste de l'histoire. En suivant cette piste, nous découvririons un bon nombre de manières de voir à la fois

apparentées les unes aux autres et cependant notablement différentes, toutes en dépendance de présupposés philosophiques déterminés. Je ne pense pas, toutefois, que cet examen répondrait à notre propos. Venons-en donc tout de suite, et pour finir, au problème capital auquel nous n'avons fait jusqu'ici qu'une brève allusion : le problème de l'Eglise.

5. *Le problème de l'Eglise.*

Ce problème est capital en raison du contexte et du but œcuménique de la conférence d'Evanston. On pourrait le formuler d'une façon générale de la manière suivante : dans quel rapport se trouvent, à l'égard de l'espérance, l'homme nouveau que la foi et le baptême ont engendré dans le Christ (ceci, sur le plan individuel) et l'Eglise Nouveau Peuple de Dieu, Corps du Christ (sur le plan social) ?

Nous avons vu que le rapport de Bossey se caractérisait par un grand souci de maintenir l'affirmation simultanée d'un élément de réalisation temporelle et d'un élément final comme objet d'espérance. Il met en garde contre la tentation d'accentuer un de ces éléments au détriment de l'autre. Mais il évite toujours soigneusement, semble-t-il, de se prononcer sur la nature de cet élément de réalisation temporelle qu'il admet et auquel, très justement, il attache un grand prix. Ses considérations sur ce sujet ne peuvent manquer de paraître vagues et imprécises. On sent qu'on tourne ici autour d'une difficulté que l'on se garde de nommer. Pour nous la chose est claire : ce qui est en cause ici c'est la grâce (si l'on s'en tient au plan individuel), et c'est l'Eglise (si l'on embrasse le point de vue social).

Il peut y avoir entre l'Eglise romaine et l'Eglise Orthodoxe des divergences de vue assez profondes tant sur la grâce que sur l'Eglise; du moins y a-t-il entre elles ceci de commun : une conception très réaliste de la transformation de l'être profond de l'homme par la grâce; un attachement très étroit à l'affirmation du caractère proprement théandrique de l'Eglise. L'absence de l'une et de l'autre, leur rejet positif, est sans doute ce qui différencie le plus profondément les communions issues de la Réforme. La conséquence en est que, pour le réformé, l'importance et la signification du présent s'évanouissent et disparaissent dans une grande mesure, sinon dans une mesure totale, tout l'intérêt se concentrant sur les deux extrémités de cette chaîne que forme ce que certains appellent « le temps de l'Eglise » : la Croix — la Parousie. A proprement parler, la foi elle-même, telle qu'ils la conçoivent, s'apparente singulièrement à une pure espérance, comme d'ailleurs la justification qu'elle opère. Car s'ils admettent bien avec nous que quelque chose est réellement donné dès maintenant, à savoir la présence continuée du Christ par l'esprit, c'est là, à leurs yeux, une présence extrinsèque à nous-mêmes et dont toute l'efficacité

se réfère à la consommation finale. Le professeur Roger MEHL, de Strasbourg, membre de la Commission des 25 et responsable, pour sa part, du rapport de Rolle, me semble bien avoir exprimé ce point de vue dans sa réponse aux critiques adressées à ce rapport :

Pas un instant notre Commission n'a envisagé l'eschatologie comme un thème placé en dehors de l'histoire du salut en sa totalité. Si l'eschatologie a peut-être figuré dans l'histoire de l'Église moderne comme l'apanage exclusif des sectes, c'est parce que, bien à tort, elle a été isolée de l'histoire générale du salut. Ce fut l'intention très nette de la Commission d'établir un lien étroit entre le fait christologique central, le crucifiement, et le message du retour du Christ et l'avènement du Royaume, c'est-à-dire, en fait, de relier le passé et le futur. Car le grand dessein de Dieu à travers l'histoire ne se termine pas avec l'Ascension. Il continue à travers le temps présent et le temps à venir jusqu'à la consommation des siècles. La ligne du salut n'est pas brusquement coupée. Naturellement, de l'Ascension à la Parousie, il n'intervient aucun nouvel événement sotériologique. Tout est achevé, mais tout n'est pas encore rendu manifeste. L'histoire du monde présent ne fait pas, comme telle, partie intégrante de l'histoire du salut, pas plus, soit dit en passant, que n'en fait partie l'histoire de l'Église, quoi qu'en dise la théologie catholique romaine.

Et plus loin :

L'Église vit en totalité dans la double assurance de la Résurrection de celui qui a été crucifié et du retour en gloire de celui qui est ressuscité. Ces deux faits conjoints soutiennent *seuls* toute l'espérance humaine (*Ecum. Rev.*, avril 1952, p. 291).

On aura remarqué au passage que la Pentecôte n'a pas été nommée. Serait-ce là seulement un événement de l'histoire de l'Église, ne faisant pas plus qu'elle partie intégrante de l'histoire du salut ? L'auteur n'en dit rien, mais il est clair que pour lui le fondement de l'espérance chrétienne est purement christologique. Je le cite encore :

L'espérance chrétienne n'a de fondement que si la christologie et l'eschatologie sont intimement unies et si l'eschatologie n'est tout simplement qu'une dimension de la christologie (*ibid.*).

Et plus loin :

Cela ne veut pas dire cependant que le seul objet de l'espérance soit l'avenir. C'est plutôt l'inverse : parce que l'eschatologie nous montre les véritables proportions historique et cosmique de la Résurrection, nous savons que l'entre-temps dans lequel nous vivons est un temps de combat victorieux. Ce n'est pas un temps de neutralité. L'ennemi a perdu de sa force; il bat en retraite. Nous devons lutter d'autant plus vigoureusement et dresser partout les signes de la victoire remportée pour nous. C'est

pourquoi notre temps est un temps de réalisation, d'innovation et d'initiatives hardies. Par ces actes nous portons témoignage de la victoire de la Résurrection et de la gloire du Royaume à venir. Mais nous devons prendre garde de ne pas établir une ligne ininterrompue entre ces signes dressés et de ne pas croire que par là nous instaurons le Royaume. La somme totale de ces actes sans précédents, vraiment révolutionnaires, socialement et moralement, qui sont, admettons-le, l'honneur des « civilisations chrétiennes », ne sont rien, en mettant les choses au mieux, que des signes de la foi. Comme tous signes, ils sont équivoques; ils ne constituent pas un progrès absolu; ils ne contribuent pas à l'avènement du Royaume (*ibid.*).

Et encore :

Toutes nos entreprises peuvent, dans des circonstances données, apporter soulagement aux hommes privés d'espérance : elles ne pourront jamais être pour eux la source d'une espérance qui ne puisse se révéler illusoire. Scruter notre histoire présente, comme le fait le professeur Horton, pour y trouver des exemples décisifs du triomphe du bien, c'est risquer de perdre le secret de la véritable espérance. Il nous faut être bien au clair sur la nature de l'espérance chrétienne si nous ne voulons pas être cause que les hommes retombent dans de faux espoirs (*ibid.*).

Il serait assez facile de mettre ce pessimisme social en relation avec la doctrine réformée de la nature corrompue par le péché, et de la justification qui laisse l'homme dans son péché : *simul justus et peccator*. L'Eglise, si elle n'est que le peuple des bénéficiaires d'une telle justification, ne saurait connaitre une condition meilleure que celle de chacun des individus qui la composent et la constituent. Il faut reconnaitre cependant que l'expérience humaine semble donner une confirmation assez éclatante au pessimisme découlant d'une telle théologie. Ce point a retenu longuement l'attention de tous ceux qui se sont penchés sur le thème d'Evanston. On s'est demandé s'il relevait de l'espérance chrétienne d'attendre un avènement *progressif* du royaume jusqu'au jour où éclaterait la manifestation de sa gloire. La réponse fut assez unanimement négative tant en raison de l'expérience que sur la base de certains passages de l'Ecriture; je n'ai pas noté qu'on ait relevé le caractère ambigu d'une pareille question, comme si ce caractère progressif était nécessairement relatif à la condition temporelle de ce royaume. Par contre les avis se sont partagés quant à la dose de pessimisme ou d'optimisme vis-à-vis de l'évolution du monde sous l'influence du message évangélique. Je veux noter ici, à ce sujet, une réflexion d'un méthodiste, le Dr Craig, que j'ai déjà plusieurs fois cité :

Que jusqu'au dernier jour la victoire sur le Dragon ne doive pas être complète, cela ne signifie pas que tout progrès soit exclu de l'histoire. Je ne veux pas entrer dans une discussion oiseuse sur le point de savoir

si en l'année 1950 il y a en Amérique un ordre social plus chrétien ou moins chrétien qu'en 1850. Mais à chaque instant donné, il existe pour la société autant de possibilité de devenir plus chrétienne qu'il en existe pour l'individu. Cela n'a naturellement aucun sens pour ceux qui pensent que le chrétien est tout simplement un pécheur à qui le péché est pardonné, mais en qui il n'y a aucun fruit moral qui soit de quelque poids. Mais dans mon héritage méthodiste se trouve non seulement la reconnaissance de la nécessité d'une sanctification en conformité avec l'Écriture, mais aussi la possibilité d'un progrès moral. A coup sûr nous nous trompons dans la vue que nous prenons du but à atteindre et de la mesure dans laquelle il est accessible. La peccabilité de l'homme impose des limites à tout progrès général. Mais je ne crois pas qu'elle condamne par avance à l'échec toute importante conquête sociale. On dira peut-être que c'est là du pélagianisme ou du synergisme, eh bien! tant pis[5].

Il parait intéressant de noter qu'au-delà de cette question de dosage de l'optimisme ou du pessimisme quant à la situation actuelle du monde et l'efficacité du message chrétien à son égard, plus profondément qu'un souci d'activisme que l'on a un peu trop facilement reproché aux Américains, c'est la minimisation de l'élément transcendant dans la réalité de l'Eglise en sa condition d'ici-bas qui a été aperçue et critiquée déjà dans le rapport de Rolle. La réflexion en a été faite lors de la Conférence des Eglises d'Amérique membres du Conseil œcuménique : « Nous avons eu le sentiment que l'on faisait une trop faible distinction entre l'Eglise et le monde, et nous nous sommes demandé s'il n'y avait pas, dans l'Eglise, plus d'espérance qu'il n'est ici indiqué en raison de l'espérance que nous avons dans le Christ. Une promesse tient sa valeur de la personne qui l'a faite, et le Christ dont nous avons les promesses est dans l'Eglise, en dépit de toutes les faiblesses de celle-ci. Ne pouvons-nous pas formuler l'espérance de telle sorte qu'il soit clair qu'elle implique une distinction entre l'Eglise et le monde[6] ? »

Qu'est-ce qui distingue l'Eglise du monde ? — En somme la question est assez bien posée. Conçoivent-ils entre eux une distinction suffisante ceux-là qui n'hésitent pas à parler du dernier jour comme devant être celui de la « rédemption de l'Eglise », formule à vrai dire bien étrange à nos oreilles et qui est bien significative d'une conception eschatologique de l'Eglise, eschatologique au sens restreint du mot, c'est-à-dire se rapportant à la consommation finale : c'est seulement au dernier jour que l'Eglise sera en possession de son être théandrique. Il n'est pas étonnant que selon une pareille conception il n'y ait pas d'autre solution au problème de l'Unité qu'une solution eschatologique au même sens restreint de ce terme.

5. C.-T. Craig, *Ré-interprétation de l'espérance chrétienne*, Départ. d'Études 51 G 137, novembre 1951.
6. *Ecumenical Review*, juillet 1952, pp. 416-417.

J'arrêterai là ces quelques considérations sur la préparation de la conférence d'Evanston quant à son thème principal : l'espérance. Quelle que doive être la teneur de la déclaration définitive qui servira de base à ses délibérations, il n'est peut-être pas inutile que les discussions auxquelles ce thème a déjà donné lieu aient contribué à mettre en évidence les problèmes fondamentaux qu'il soulève et qui peuvent se résumer en ceci : L'Eglise n'est-elle que l'écho prolongé d'une pure promesse, le lieu privilégié d'une simple attente, ou bien est-elle déjà, dans quel sens et en quelle mesure, une anticipation réelle du Royaume de Dieu ? On sait que la foi catholique fait sienne l'affirmation du second terme de cette alternative.

« Istina », juillet 1953.

C.-J. DUMONT.

DOCUMENTS

SUR LE THÈME PRINCIPAL D'EVANSTON

Les dimensions des deux rapports préparatoires à l'étude du thème principal de l'Assemblée d'Evanston ne nous permettent pas de les reproduire ici in extenso. Nous nous contenterons d'en citer les passages auxquels nous avons fait allusion dans l'article précédent et dont nous n'avons pas donné l'analyse. La traduction française est celle qui est proposée par le Département d'études du Conseil œcuménique. Comme nous l'avons fait remarquer plus haut, ces rapports font état d'une conception proprement protestante de l'Eglise d'où des expressions telles que : « l'Église entraînée dans le péché », « l'Église a failli à sa tâche et continue d'y faillir », etc., expressions que nous ne saurions faire nôtres en raison de la sainteté intrinsèque que nous reconnaissons à l'Église, Corps du Christ animé par l'Esprit-Saint; ce qui ne nous empêche nullement de reconnaître que les hommes, membres de ce Corps, demeurent sujets au péché et se montrent trop souvent inférieurs à la tâche qui leur incombe. Avec cette mise au point, bien des considérations de ces deux rapports demeurent valables pour nous et peuvent faire l'objet d'utiles réflexions. On peut se procurer le texte français intégral de ces rapports en s'adressant soit à la Société centrale d'Évangélisation, 47, rue de Clichy, Paris-IXe, soit à Genève, 17, route de Malagnou.

Extrait du premier rapport de la Commission consultative du Conseil œcuménique des Eglises sur le théme principal de l'Assemblée d'Evanston (rapport de Rolle)

EN CE QUI TOUCHE LA SITUATION DE L'ÉGLISE AUJOURD'HUI

1. Nos Églises sont malades. Leur maladie, c'est, d'une part, de se sentir à l'aise dans le monde et de se conformer à ses normes; c'est, d'autre part, d'être isolées du monde et de ne plus s'adresser à lui.

2. Le Christ, mort pour nos péchés, est l'espérance de l'Église entraînée dans le péché. Il est l'espérance de nos Églises, quelle que soit leur situation, l'espérance de l'Église sécularisée, divisée, persécutée. Jésus-Christ est présent dans l'Église et accomplit en elle son œuvre de *jugement* et *miséricorde*. L'Église doit son espérance à la mort et à la résurrection de Jésus-Christ et elle vit actuellement dans l'attente de Son retour où sera révélée la rédemption qu'Il a achevée.

I. — JÉSUS-CHRIST DÉLIVRE L'ÉGLISE DE LA SÉCULARISATION ET DE L'ISOLEMENT

3. Nos Églises sont fortement marquées par les conceptions intellectuelles, idéologiques, économiques, sociales, politiques, raciales et morales du monde. De mille façons subtiles, l'Église succombe à la tentation du siècle toutes les fois, par exemple, qu'elle met sa confiance dans la protection de l'État, dans l'appui des riches ou dans une forme particulière de civilisation. En même temps que l'Évangile, les Églises ont apporté dans d'autres pays des formes de vie marquées par la culture et l'organisation politique et sociale de l'Occident, et cela constitue pour les jeunes Églises un lourd fardeau.

4. La sécularisation d'une grande partie de la vie et de l'organisation des Églises est particulièrement grave lorsqu'il s'agit des laïcs. Si la vie de l'Église est sécularisée, le laïc passe de l'usine ou du bureau à l'Église sans percevoir dans ce qu'elle a d'impérieux la parole que Dieu adresse à l'Église : « Ne vous conformez pas au présent siècle, mais soyez transformés ... ». Dans la plus grande partie du monde, le laïc vit dans une culture profondément imprégnée de concepts scientifiques et techniques qui ont acquis une autorité et un prestige tels qu'un grand nombre de gens, même des chrétiens, se demandent si la science n'a pas coupé à la racine toute foi et tout espoir religieux. Beaucoup de chrétiens, et même des théologiens, ont une double conception de la vérité, à la fois scientifique et chrétienne; le laïc est intimement mêlé à la culture du siècle et ne dispose guère de moyens pour discerner cette dualité de la pensée et l'influence corruptrice qu'elle exerce sur la foi.

5. Certaines des jeunes Églises se trouvent dans une sorte de vide culturel, car leur culture primitive a été détruite. D'autres Églises, dans des pays à la culture ancienne, se trouvent isolées du reste du pays, du fait de leur culture étrangère, et risquent de se livrer à de dangereux accommodements syncrétisés de l'Évangile avec des formes environnantes de pensée.

6. Jésus-Christ est aussi l'espérance des Églises qui s'isolent dans un repliement sur elles-mêmes, et pour qui les voies même de la grâce sont devenues prison. Le souci de perfectionner le culte, l'ordre ecclésiastique et de la discipline, et l'importance centrale donnée à la théologie et à la tradition, si légitimes soient-ils, peuvent constituer, eux aussi, pour l'Église une prison et l'isoler des besoins du monde. Dans l'esprit de nombreux fidèles, la grande espérance cosmique du retour du Christ a été remplacée par une espérance purement individuelle de survivance après la mort.

7. L'espoir d'un renouveau de l'Église repose en Jésus-Christ seulement car il ne l'abandonnera pas. De nombreuses Églises se sont préoccupées de la survivance de leur forme actuelle. Les Églises revêtent une forme visible et doivent prier pour que leur forme extérieure soit placée sous la Seigneurie de Jésus-Christ. C'est ce que tente de faire le mouvement liturgique dans le domaine du culte. Mais si elles ne subissent pas des transformations radicales dans leur structure et leur organisation, nos Églises telles qu'elles existent ne deviendront jamais missionnaires. Or elles devraient l'être, si l'on veut que l'Évangile soit entendu dans le monde. Une Église qui, dans l'obéissance, se soumet à Jésus-Christ, ne se bornera pas à ajouter l'évangélisation à ses autres activités (auquel cas cette évangélisation serait vouée à l'échec), mais redeviendra une Église dont la vie est tout entière orientée vers l'extérieur et une communauté authentique qui attire les autres à elle.

8. Les Églises ont un autre moyen de renouveler leur vie, c'est de répondre au Christ quand il les appelle à consoler et à guérir. En exerçant la miséricorde, l'Église prouve concrètement qu'elle est sincère dans sa prédication au monde. De nos jours, les actions de secours doivent souvent se faire en collaboration avec les services de l'État, mais elles doivent en même temps prouver que l'homme n'est pas l'objet d'un souci humanitaire seulement, mais quelqu'un pour qui Jésus-Christ est mort.

9. Les rapports des Églises avec les cultures séculières et non chrétiennes ont besoin, eux aussi, de renouveau. Dans le domaine de la pensée les Églises doivent se souvenir que Dieu a donné à l'homme la domination sur toutes les créatures et déterminer clairement dans quelle mesure les vérités de la science peuvent être acceptées et dans quelle mesure l'homme peut utiliser le pouvoir que lui donne la science d'améliorer ses conditions de vie; mais elles doivent absolument rejeter toute conception qui prétendrait que cette connaissance et ce pouvoir constituent toute la vérité sur l'existence et le destin de l'homme. Dans les jeunes Églises, l'établissement de rapports entre une petite Église chrétienne et la culture environnante est également nécessaire car le témoignage effectif de l'Église et surtout la vie quotidienne du laïc en dépendent. Peu de nos Églises prennent au sérieux la vocation des laïcs dans le monde et ont entrepris de les former en vue de leur tâche en tenant compte du milieu culturel dans lequel l'Église est placée.

10. La sécularisation de l'Église et son isolement du monde sont deux manifestations différentes d'un même mal. Pourquoi, en effet, le monde écouterait-il une Église si semblable à lui-même et qui, en tant que Corps du Christ, prétend pourtant être l'espoir du monde? Dans sa sécularisation, l'Église oublie que Jésus-Christ a été crucifié *par* le monde. Dans sa préoccupation de soi-même, l'Église oublie que Jésus-Christ a été crucifié *pour* le monde.

II. — Jésus-Christ surmonte nos divisions

11. Jésus-Christ est l'espoir de nos Églises divisées. A Amsterdam, le péché et la misère de notre désunion ont été reconnues ouvertement. Le *péché*, c'est qu'en justifiant nos divisions, nous déchirons le Corps du

Christ. La misère, c'est que nous savons que nous ne pouvons faire autrement que de dire aux autres la vérité telle que nous la voyons dans la Parole de Dieu. En même temps que l'Evangile, nous avons apporté des divisions dans des pays où elles gênent le libre accès au cœur des hommes de la Parole de Dieu et causent des luttes dans les Eglises qui n'ont pas de théologie propre et manquent de formes ecclésiastiques autonomes. Nous ne pouvons prétendre honnêtement que la formation des Eglises en un Conseil œcuménique les ait conduites à se préoccuper et encore moins à se repentir sérieusement du péché et de la honte de leurs divisions. Il faut constamment rappeler aux Eglises que l'unité que nous possédons actuellement n'est pas une expression adéquate de l'Unité en Christ, elle n'est qu'un premier pas qui doit nous conduire à traiter nos divisions avec une ferme résolution.

[illegible] Le fondement et l'espérance de l'unité demeurent là où ils ont toujours été : en Christ lui-même. Le Seigneur qui a été crucifié pour tous demande aux Eglises de mourir à leurs divisions. En cette mort les Eglises affirmeront avec puissance que la seule connaissance certaine est celle que Christ a de nous tous. Bien qu'elles doivent parler et agir selon la vérité, telle qu'elles la voient, les Eglises ne sauraient donner à leurs différentes interprétations de la vérité le caractère absolu qui n'appartient qu'à la connaissance que le Christ a d'elles.

[illegible] Dans nos assemblées œcuméniques, nos points d'accord et de désaccord coupent autant qu'elles ne les suivent les frontières de nos divisions ecclésiastiques. Sans vouloir suggérer que toutes nos différences dénominationnelles sont irréelles, on doit se demander si l'argument que nos frontières ecclésiastiques protègent certains aspects de la vérité peut encore être utilisé pour justifier nos divisions. Quand le Conseil œcuménique parle d'Eglises, c'est de nos Eglises existantes, empiriques, seules visibles, divisées qu'il parle, et c'est pour ces Eglises-là et non pas pour quelque Eglise invisible que Jésus-Christ crucifié et ressuscité est l'espérance.

III — JÉSUS-CHRIST EST L'ESPÉRANCE DES EGLISES PERSÉCUTÉES ET IMPUISSANTES

[illegible] Une Eglise qui souffre et risque même d'être détruite aux yeux du monde, le seul espoir est Jésus-Christ qui viendra pour juger, pardonner et devant qui elle est déjà placée. Elle n'est pas seule face à ses persécuteurs. Elle a le Seigneur qui seul peut lui donner l'assurance qu'elle ne souffre pas seulement pour ses péchés et ses compromissions dans le siècle, mais pour rendre témoignage à son Seigneur. Mais l'Eglise persécutée n'est pas entièrement impuissante. Bien que le proverbe « Délivre-moi du mal » n'apporte peut-être aucun changement à sa situation, l'Eglise trouve un puissant témoignage en priant pour ses persécuteurs. [illegible] L'Eglise persécutée n'est pas vraiment isolée du monde. Le monde a un témoignage qu'elle rend dans sa fraîcheur et son [illegible] est peut-être plus puissant pour transformer le monde que [illegible] l'Eglise dominante du monde dit du bien. En priant pour le monde, l'Eglise persécutée remplit aussi ses responsabilités à l'égard du monde.

L'Église persécutée sait par expérience ce qui est vrai pour toutes les Églises : c'est qu'il n'existe pas d'autre espérance que notre Seigneur crucifié, ressuscité et qui vient.

2 Extrait du second rapport de la Commission consultative sur le même thème (rapport de Bossey 1952)

CHAP. III. — L'ESPÉRANCE CHRÉTIENNE ET LES UTOPIES CONTEMPORAINES

Le fondement et l'objet de notre espérance chrétienne est Jésus-Christ crucifié et ressuscité. Mais qu'espèrent les hommes dans le monde qui nous entoure ? Et lorsque nous disons, comme il faut bien le dire de certains d'entre eux, qu'ils sont sans espérance, que leur manque-t-il ?

I. — L'ESPÉRANCE UTOPIQUE

La plupart des hommes rêvent d'un royaume de Dieu ou sont hantés par la nostalgie d'un paradis terrestre. Ceux dans la vie desquels de tels rêves ont exercé la plus forte influence ont été et sont encore, à vrai dire, parmi les plus grands serviteurs de l'humanité; aucune déception n'a raison de leur zèle pour améliorer le monde ni de leur confiance dans l'être humain. Mais l'histoire nous enseigne aussi que ces rêves sont souvent pollués par la corruption du cœur humain.

Les circonstances de la vie font que les espoirs qui sont à l'origine des révolutions sont sans cesse déçus et l'élan premier fait place à la tyrannie et à la terreur. Ceci est causé en partie par la nécessité de résoudre les problèmes courants du gouvernement et de l'administration; mais la volonté égoïste de l'homme le dispose par nature à attribuer une valeur absolue à ce qu'il accomplit; et nous voyons alors se développer ces caractères monstrueux qu'évoque pour nous l'État totalitaire moderne.

Et cependant, en dépit de ces désastres, les espoirs renaissent et la croyance de l'homme en son pouvoir créateur survit à ses désillusions.

Il nous faut tenir compte de cette foi tenace de l'homme en son avenir et voir en elle un caractère de la nature humaine auquel l'Évangile apporte une réponse. Il ne suffit pas de critiquer cette tendance, de dire que l'homme est plus capable de bâtir une tour de Babel que de façonner un paradis. Il nous faut montrer plutôt comment des hommes en pleine possession de leur puissance sont saisis par l'étrange mystère de leur existence et comment leurs espérances et leurs aspirations sont en quelque sorte jugées et exaucées par le Christ crucifié, l'espérance du monde.

Le stalinisme.

Nous reconnaissons tous dans le stalinisme un des faits essentiels de notre temps. Quel est le secret de l'attrait qu'il exerce sur l'ouvrier d'usine, sur le paysan, sur la victime des discriminations raciales, sur le savant et l'intellectuel ? Cet attrait est à la fois celui d'une théorie et celui d'un programme, théorie et programme fondamentalement optimistes. Dans de nombreuses régions du monde, les hommes arrachent au sol leur piètre subsistance et vivent dans la misère et les privations; ils sont victimes de lois raciales humiliantes qui attentent à leur dignité d'homme; ailleurs ils sont souvent condamnés à dépenser toute leur habileté technique pour des entreprises dont ils ne connaissent ni la marche ni le but et à la direction de laquelle ils n'ont point de part. Chose pire : des savants voient leur génie même utilisé pour des fins de destruction et alors qu'ils pourraient faire fleurir le désert comme la rose ils sont contraints de servir une insatiable machine de guerre.

A tous ces hommes le stalinisme offre un programme chargé d'espoir pour l'avenir. Les hommes *peuvent* être maîtres de leur destin; une route leur est ouverte pourvu qu'ils payent le prix.

Le marxisme léniniste prétend donner de façon unique à ceux qui l'acceptent une mainmise sur le cours actuel de l'histoire, une vue infaillible du sens vrai des événements. Mais cet assentiment n'est pas théorique; des stalinistes convaincus doivent se vouer sans réserve au travail des partis communistes organisés internationalement et pivotant autour du parti communiste de l'Union soviétique. Leur obéissance aux directives données doit être inflexible, leur détermination froide et calculée. Le but immédiat de leur action est d'établir un réseau de dictatures liées par un commun loyalisme aux dirigeants soviétiques, dictatures dans lesquelles le parti communiste doit exercer le pouvoir au nom du prolétariat dont il doit être, selon Lénine, la pointe avancée. Mais, au-delà de cette dictature, brille la promesse d'une société sans classes où le caractère coercitif de l'État sera effacé, où les antagonismes humains auront été extirpés. C'est cette vision de ce qui sera après la lutte (et sera *nécessairement* selon la vue communiste) qui justifie, dit-on, toutes les actions et chaque action accomplies en son nom. Nul ne peut mesurer la puissance d'une telle vision sur les actions de ceux qui en sont possédés. L'étude même la plus superficielle de la propagande communiste actuelle montre la détermination avec laquelle elle s'efforce de battre tous les records en fait d'optimisme.

L'humanisme scientifique.

Il en est d'autres qui professent ce que l'on pourrait appeler d'une manière un peu vague « l'humanisme scientifique » : certains d'entre eux ont passé de là au stalinisme, mais la majorité des humanistes scientifiques est aujourd'hui, en Occident, plutôt repoussée qu'attirée par le dogmatisme communiste. Il est impossible de résumer en quelques phrases les résultats riches et complexes atteints par la méthode scientifique, tant dans le domaine d'une interprétation théorique de la nature que dans l'amélioration du sort de l'homme. Ce double résultat a fait

naître chez les hommes une confiance dans la méthode scientifique, un sentiment que des horizons nouveaux s'ouvraient sans cesse devant eux et qu'ils sauraient faire face à toute éventualité. Il y aura peut-être des déceptions, des reculs; mais avec le temps les hommes construiront une telle cité. Souvent une telle espérance est acquise au prix d'une formidable discipline de soi, intellectuelle et morale; il ne suffit pas de juger cette attitude en citant le cas de ceux dont la profession a été déformée par leur propre égoïsme. Il nous faut la voir sous la forme la plus haute. Il n'en est guère parmi nous qui n'aient des motifs de reconnaissance envers ceux qui, par leur labeur dévoué, ont mis fin à l'effroi causé par des maladies mortelles telles que la petite vérole et la diphtérie; et nous devons être justes et compréhensifs à leur égard lorsqu'ils déclarent que le succès atteint par leur patience et leur intuition combinées dans une sphère déterminée pourrait s'étendre à d'autres[1].

L'utopie démocratique.

La définition du genre d'aspirations que nous rattachons à la notion de « démocratie » est plus complexe et plus évasive. Historiquement, la démocratie moderne est un phénomène très complexe. Vue dans une certaine lumière, elle est essentiellement une tentative de lier le pouvoir politique à une aspiration humaine vers la justice, de contraindre ce pouvoir à se soumettre dans une certaine mesure au jugement de l'homme de la rue, s'exerçant par le moyen d'institutions du mode représentatif. Mais au cours de l'histoire, cette notion de la démocratie s'est enrichie d'autres notions, dont celle d'une communauté dans laquelle sera réalisée une fondamentale égalité de statut entre ses membres. Dès lors, cette conception de politique est devenue plutôt éthique. Son contenu est devenu toute une manière de concevoir la vie dans laquelle les hommes cesseraient d'attacher une signification primordiale à ce qui les sépare et vivraient harmonieusement dans une espèce d'association humaine fondée sur le dévouement au bien commun.

Cette vision est plus difficile à exprimer que celle qui inspire le stalinisme ou l'humanisme scientifique. Son influence dans une partie du monde occidental est néanmoins considérable. Il lui manque le contenu intellectuel de l'humanisme scientifique et le dynamisme du marxisme, mais elle correspond aux aspirations intimes de bien des hommes; elle leur permet de voir les conditions dans lesquelles s'écoule leur vie quotidienne comme chargées de promesses et tendant vers une perfection à venir; l'expansion, apparemment sans limites, de la production industrielle est vue comme un gage de ce progrès futur.

Beaucoup d'entre nous dénigrent trop aisément ces espoirs. Mais

1. La tradition humaniste est riche et vivante dans notre civilisation. Elle a ses lignes et ses accents propres. Si nous parlons particulièrement ici de l'humanisme scientifique, il ne faudrait pas en conclure que nous ne voyons pas l'importance d'autres formes d'humanisme dont l'inspiration spirituelle est esthétique plutôt qu'intellectuelle et dont le moyen d'expression est la poésie plutôt que la prose.

demandons-nous ce qui les remplace lorsqu'ils s'évanouissent ? La place est occupée trop souvent, soit par un nihilisme agressif, soit par une pathétique léthargie des esprits, l'attitude de l'homme qui « ne s'en fait pas » et en qui toutes les puissances créatrices de l'être semblent annihilées. Il ne sert de rien de se lamenter sur le fait que cette mentalité se rencontre de plus en plus.

Nous ne pouvons nier le fait qu'en Occident tout au moins des dirigeants influents font beaucoup pour l'encourager et cela par leur propre attitude, par exemple en tenant pour assuré que les hommes accepteront comme chose inévitable que leurs espoirs politiques et sociaux soient constamment déçus et que leurs scrupules concernant les procédés et les méthodes de la guerre moderne pourront être calmés par un peu d'aimable casuistique. Il arrive un moment où le commun des hommes conscients du non-sens moral des conditions dans lesquelles se déroule leur vie et de l'impuissance où ils sont de les modifier, cessent de s'en préoccuper et glissent dans une indifférence sans espoir et sans but quant aux événements qui se déroulent autour d'eux.

II. — L'Évangile et les utopistes

Certains estimeront peut-être que notre analyse de ces utopies est trop bienveillante. Si c'est le cas, nous dirons pour notre défense qu'elles témoignent toutes de quelque façon du grand trouble que la révélation de Dieu en Christ a provoqué dans le monde.

Le stalinisme.

C'est ainsi que l'on a souvent constaté une certaine correspondance entre la structure du marxisme et celle du christianisme. Le marxisme a incontestablement sa sotériologie propre (sa doctrine du prolétariat), sa ecclésiologie (sa doctrine du parti), son eschatologie (sa théorie de l'histoire). Nous constatons par exemple que la propagande marxiste parle aujourd'hui en termes quasi religieux des premiers fruits de la société sans classe (l'âge nouveau) dont on jouit déjà en U.R.S.S. et qui sont discernables dans ses résultats techniques. Cette correspondance est, il va de soi, une contrefaçon. Mais ce serait une erreur pour un chrétien de ne voir que cela. C'est aussi pour lui un témoignage indirect et terrible rendu à la Seigneurie du Christ.

***L'humanisme** scientifique.*

Nous voyons aussi dans l'humanisme scientifique les fruits d'une attitude en face de la nature qui a ses racines dans l'histoire chrétienne. Quand Jésus chassait les démons au bord du lac de Galilée il révélait aux hommes par de tels actes que l'univers est soumis à la souveraineté de Dieu et à aucune autre. Les hommes n'ont pas à redouter d'en scruter les secrets les plus cachés, car ses fondements ont été posés par le Créateur. Ainsi, l'homme qui poursuit sans relâche ses recherches sur le cancer est, sans le savoir, porté par la conviction que sa recherche n'est pas une intrusion dans le domaine d'un esprit méchant qui pourrait le détruire.

mais un effort tendant à rétablir l'ordre dans une fraction d'un univers dont les structures fondamentales ont été divinement établies. Nous n'entendons pas suggérer par là que tous les hommes vivaient avant le Christ dans la terreur de la nature, mais simplement souligner le fait que son ministère a été, de façon significative, un ministère de guérison qui a mis en évidence le fait que la nature était placée sous la souveraineté de Dieu et non sous celle « des puissances de cet âge de ténèbres ». C'est dans sa résurrection que la nature et la profondeur de sa victoire ont été révélées aux siens et nous pouvons dire dès lors que ceux qui travaillent aujourd'hui en vue de bannir les éléments sombres de la vie des hommes le font sous le signe de la victoire du Christ.

L'utopie démocratique.

L'utopie démocratique trouve, elle aussi, dans le Nouveau Testament, une passion d'égalité qui dépasse la sienne et la fait apparaître comme banale et manquant de conviction. Nous ne trouvons nulle part un mépris des conventions et des distinctions sociales factices aussi complet que celui dont Jésus fait preuve au cours de son ministère. Devant lui tous sont égaux: car tous ont un même besoin du secours et de la miséricorde de Dieu qu'il leur apporte dans sa totale humiliation.

III. — La situation actuelle

Nous savons que de nos jours ces aspirations diverses se sont soustraites aux présuppositions et à la discipline de l'Évangile de Jésus-Christ, en qui seul elles auraient pu porter leurs fruits sans s'exposer aux plus terribles perversions.

Le stalinisme.

C'est ainsi que la résolution et le courage marxiste n'ont pas seulement produit des plans de réforme sociale; en cherchant à les réaliser ils ont produit des camps de concentration et des procès de trahison.

L'humanisme scientifique.

L'humaniste scientifique a souvent fait preuve d'une humilité admirable, d'une patience et d'un respect des faits au-dessus de tout éloge; mais il est d'autres moments où il tend dangereusement à se regarder lui-même comme un dieu qui peut refaire l'homme selon l'image qu'il en conçoit. Si ces termes semblent excessifs, que l'on consulte la littérature courante, on y trouvera des prétentions, quant à l'organisation de la machine sociale, qui évoquent sans conteste l'image du tyran. N'oublions jamais que les hommes tombent dans les péchés les plus terribles du fait de leurs vertus et de leur noblesse plus encore que du fait de leurs vices et de leur faiblesse; plus le dévouement d'un homme pour ses semblables est grand et sincère, plus les tentations auxquelles il est exposé sont terribles et plus leur force destructrice est subtile.

L'utopie démocratique.

L'utopie démocratique, dans son optimiste passion d'égalité, risque de prendre à la légère les disciplines morales et spirituelles traditionnelles et de nous faire un monde spirituellement stérile, moralement superficiel, dénué de toute profondeur de pensée ou de sentiment. Certains ont discerné cette impatience à l'égard de la discipline morale dans la manière dont on a épousé un idéal tout abstrait de la « liberté individuelle », tendance caractéristique, certainement, de la tradition démocratique dite « individualiste ». D'autres ont appelé l'attention sur le fait que la notion de sécurité et de bien-être qui a déterminé pour une large part la législation sociale moderne est trop hédoniste et méconnaît de ce fait les hauteurs et les profondeurs de l'existence humaine. Il est certainement vrai d'un point de vue historique, que cette attitude d'esprit n'a pas seulement été destructive en elle-même mais encore qu'elle n'a pas peu contribué à discréditer la tradition démocratique en politique.

Ainsi, de manières différentes, nous constatons dans ces trois utopies la puissance de l'élément démoniaque dans la vie humaine et la facilité avec laquelle les hommes adoptent un statut, assument une position sous le soleil qui ne leur revient pas et, d'une façon ou d'une autre, détruisent leur véritable humanité et celle de leurs semblables.

IV. — Le Christ crucifié, espérance des utopistes

L'Église doit prendre à son compte une large mesure de responsabilité dans ce désastre; car c'est, tout au moins en partie, le ferment de sa prédication et de sa vie qui a jeté ces ferments dans le monde. Mais l'interprétation qu'elle a donnée de son message a été si restreinte, si passée au crible et enfermée dans les limites de la piété d'une époque, qu'elle n'a pas pu englober dans sa sphère d'action les mouvements qu'elle avait contribué à faire naître; ils ont ainsi été soustraits à ce qui seul eût pu les juger et les sanctifier. Par sa faute ils n'ont pas été placés dans les conditions qui leur eussent permis de trouver leur discipline propre dans l'Évangile de Jésus-Christ.

Elle n'a pas su élargir sa vision à la mesure des dimensions de l'Évangile, de la hauteur, de la largeur et de la profondeur de l'amour de Dieu pour l'homme dans l'incarnation de Jésus-Christ, elle a laissé ainsi les aspirations de l'humanité servir les desseins de l'enfer plutôt que la gloire de Dieu.

Le stalinisme.

L'Évangile s'adresse encore aujourd'hui à tous ceux qui adoptent ces attitudes de l'esprit. Le stalinien ne devrait pas ignorer que Jésus-Christ reste celui qui a chassé les marchands du Temple, qui a guéri les hommes le jour du sabbat et n'a pas accepté que des tabous religieux empêchent de secourir d'élémentaires besoins humains. Il s'est consacré entièrement à la tâche de guérir les hommes, et finalement il est allé là où, comme nul autre avant ou après lui, il devait accomplir dans sa chair et son sang

le don absolu de soi à son Père et à ses frères. Cloué à la potence des criminels il est révélé au monde comme étant l'Homme, l'homme qui n'existe pas pour lui-même mais pour son Père et pour ses semblables.

L'humanisme scientifique.

L'humaniste peut se souvenir que l'Évangile est tout vibrant du mystère du monde créé et de la joie des accomplissements humains au jour où le monde sera restauré dans son ordre vrai. L'un et l'autre ont eu leur place dans l'expérience du Fils de l'Homme, le second et le véritable Adam. L'un et l'autre sont de poignantes occasions de tentation, mais ont été en Lui pliés au service de la gloire de Dieu. Car rien d'humain ne Lui est étranger, et tout ce qui appartient à l'homme en tant qu'homme a été englobé dans son inflexible obéissance, dans son don absolu de lui-même.

L'utopie démocratique.

A tous ceux qu'enflamma l'idéal de l'égalité sociale l'Évangile parle d'un homme qui acceptait d'être taxé d'ivrogne, qui mangeait et buvait avec le ramassis de la société et donnait à ces gens le sentiment que leur compagnie était acceptée. A ceux que les circonstances ont rendu durs et cyniques, ce même Christ se révèle comme celui qui purifiait par sa Passion l'impulsive générosité de la femme qui l'oignit de parfum dans la maison de Simon le lépreux. « Elle a d'avance oint mon corps pour ma sépulture. » Il a traversé les angoisses de la mort afin que son innocence absolue crée un lieu où les tâtonnements des hommes ordinaires vers plus de bonté puissent être à la fois jugés et confirmés.

V. — « Ecce Homo »

A tous ceux enfin qui sont à la limite du désespoir, dont toutes les lumières se sont éteintes, la voix de Pilate dit à travers les âges : *Ecce Homo*. Des hommes et des femmes au bord du suicide, les sans-abri, les réfugiés, les persécutés, les désespérés peuvent fixer leur regard sur le Christ couronné d'épines, le crachat de la dérision coulant sur sa face, et peuvent trouver en Lui Celui qui en toutes choses a été semblable à ses frères et cependant « sans péché ».

Ainsi le Christ, l'espérance du monde, dans sa marche vers la croix, rencontre des hommes et des femmes dans toute la complexité de leurs espérances et de leurs craintes. C'est sur ce chemin de croix qu'Il les rencontre, car c'est là qu'Il est si totalement offert à son Père qu'Il peut faire sienne leur condition, quelle qu'elle soit, pour leur jugement et leur salut. C'est ce qui nous permet de dire que le Christ, second Adam, récapitule sur ce chemin de totale offrande l'expérience de l'humanité et invite les hommes à retrouver en Lui tous leurs espoirs, passés au crible dans le jugement de sa Croix et cependant confirmés en quelque sorte par la mystérieuse promesse de sa résurrection. « Si le grain de froment ne meurt après être tombé dans la terre, il demeure seul. » « Voici, je fais toutes choses nouvelles. »

VI. — La tâche de l'Église

L'Église, nous l'avons dit, a failli à sa tâche et continue d'y faillir en ce sens qu'elle n'a pas su présenter aux hommes le caractère total de l'espérance qui est en Jésus-Christ, le même hier, aujourd'hui et éternellement, Jésus-Christ dont la prière incessante est le véritable Atlas qui porte le monde sur ses épaules. Cet échec n'est pas simplement ni premièrement d'ordre intellectuel; il manifeste une incapacité de vivre en conformité intérieure avec l'image du Crucifié. Il s'agit d'un manque d'esprit de service, de patience, de compassion dont nous sommes tous coupables; car nous reculons tous devant la tâche d'une identification avec le Christ tel que nous le rencontrons dans la personne des hommes en détresse de notre temps. Et cependant, ce n'est qu'en nous identifiant à eux que nous pourrons leur révéler concrètement, par des faits, que ce qu'ils cherchent confusément ou sous des formes démonisées, comme c'est le cas par exemple pour les diaboliques cruautés du communisme, ne peut se trouver qu'en Christ.

L'on ne saurait assez souligner que cette identification n'est pas simplement un acte pieux, une notion sentimentale, mais quelque chose qui doit nécessairement impliquer diverses formes concrètes de service. Certains se trouveront ainsi engagés activement dans la lutte politique pour combattre l'oppression raciale ou aboutir à un ordre économique plus juste. L'Évangile ne sanctionne nulle part l'indifférence en présence de besoins humains; il nous est impérativement commandé, au contraire, de faire tout ce qui est en notre pouvoir pour les soulager et de reconnaître le Fils de l'homme lui-même dans le plus petit de ses frères. Si nous croyons vraiment que la dimension la plus profonde de notre existence réside dans l'amour de Dieu rendu concret en Jésus-Christ, il nous appartient de le montrer non en paroles seulement mais en actes. Ici comme toujours il faut que l'Église se souvienne que c'est cette mission constante qui constitue le contexte de sa vie sur la terre.

SUR LE THÈME DE « FOI ET CONSTITUTION »

Outre le thème principal : « Le Christ — l'espérance du monde », l'Assemblée d'Evanston aura à étudier des thèmes particuliers plus spécialement en rapport avec l'objet des diverses Commissions qui composent le Conseil œcuménique. On ne s'étonnera pas que nous attribuions une importance primordiale au thème qui fera l'objet des délibérations de la Commission Foi et Constitution *: « Notre unité dans le Christ et notre désunion en tant qu'Églises. » Pour provoquer la réflexion des représentants des Eglises sur ce sujet, un rapport préliminaire a été également publié qui procède à la fois sous forme d'exposé et par mode de questionnaire. Étant donné l'intérêt de ce texte pour bien saisir comment se pose, théologiquement, au sein du Conseil, la question de l'unité de l'Église, nous en donnons ici la traduction française intégrale telle qu'elle est proposée par le Département d'Études du Conseil œcuménique. Pas plus que pour les doçuments précédents, l'absence de commentaire de notre part ne signifie que nous fassions nôtres les notions théologiques exprimées dans ce texte ou celles qui lui sont sous-jacentes.*

Notre unité en Christ et notre désunion en tant qu'Eglises

Introduction

Le travail de la Commission de *Foi et Constitution* est certainement au centre de toute l'œuvre du Conseil œcuménique : il nous rappelle en effet sans cesse que la collaboration d'organismes séparés ne saurait jamais être notre but ultime, mais que nous devons toujours tendre avec force vers cette unité que Dieu lui-même veut pour son Église. Ainsi, quand l'Assemblée du Conseil œcuménique se réunira à Evanston, la question de notre unité finale restera-t-elle au cœur de tout autre sujet que les délégués pourront être amenés à discuter. Il nous serait impossible, pourtant, même de nous rencontrer si une certaine dimension de l'unité ne nous avait déjà été donnée par Dieu. Notre problème fondamental, dans le mouvement œcuménique, consiste à comprendre avec rectitude cette « unité donnée » et d'en tirer pour notre action les conséquences justes, au moment même où, cependant, nous vivons dans des « Églises » séparées. La primauté de cette question, clairement reconnue par la troisième Conférence mondiale de Lund, amena la Commission de *Foi et Constitution* à formuler ainsi le thème qu'elle soumettrait à Evanston : « Notre unité en Christ et notre désunion en tant qu'Eglises. »

Par les pages qui suivent, on voudrait mettre en discussion quelques-unes des questions que pose cette double constatation : d'une part nous nous sentons forcés de confesser que déjà, dans un certain sens, nous sommes « un dans le Christ Jésus » et, d'autre part, nous ne sommes pas en mesure de confesser d'une seule voix que nous sommes un dans son Église.

« Car nous sommes son ouvrage, ayant été créés en Jésus-Christ pour de bonnes œuvres » (Eph., II, 10).

I. — Notre double situation et la tension qu'elle provoque

1) *Notre unité.*

Avons-nous, *en vérité*, le droit de dire que nous sommes « un en Christ » ? Nous l'avons souvent fait, dans des déclarations œcuméniques et pourtant il nous faut placer nos divisions en face de ce que la Bible affirme sur l'unité de ceux qui sont « en Christ », qui sont donc son corps : l'Église.

Dans la Bible, l'Église, « peuple de Dieu » reconstitué en nouveauté de vie, appelé à l'existence par Sa Parole et Son Esprit, est une communauté dans laquelle des hommes confessent la Seigneurie du seul Christ qui vit de Sa grâce, et qui a reçu pleins pouvoirs pour son service. L'Église, par son adoration, par sa constitution, par sa vie, rend témoignage à Jésus-Christ comme Seigneur de toute vie. Présentant au monde sa divine unité, elle est donc destinée, par sa nature même, à triompher de toutes les attaques des nations.

Le Nouveau Testament décrit le nouveau peuple de Dieu comme le Corps du Christ. Christ en est la tête et, en Lui, il unit tous les croyants. Le Saint-Esprit habitant dans les rachetés, ils sont unis par Lui en un seul corps, dans le monde, mais non pas du monde, en un Peuple appartenant à Dieu, et ils participent ensemble aux dons du seul Esprit. L'Église étant communion dans l'Esprit-Saint, elle est donc la société des sanctifiés — pardonnés, justifiés par la foi, nés à nouveau en Christ. L'Église représente le nouvel éon et la nouvelle création au sein de l'ancien éon et de la première création; et l'Écriture parle de ceux qui croient en Jésus-Christ comme étant ceux pour qui la fin des temps est là.

Mais la Bible parle encore d'une unité plus profonde qui sera manifestée quand le Christ viendra pour le jugement. Alors, il rassemblera tous les siens, de toutes les nations, de tous les pays et de tous les temps; il célébrera avec eux le grand Banquet messianique « et ils seront son peuple et Dieu lui-même sera avec eux » (Apoc., XXI, 3). Toute l'unité de l'Église sur la terre vient de cette unité qui a été donnée par l'œuvre du Christ dans l'histoire et va vers cette unité qui sera aussi son œuvre au-delà de l'histoire quand la moisson, dont nous ne goûtons encore que les premiers fruits, sera accomplie.

Nous tombons facilement d'accord sur ces affirmations bibliques

mais comment les vivons-nous ? Ne devons-nous pas nous placer sérieusement en face de questions comme celles-ci ?

a) Cette Église est-elle connue par la foi ? La confessons-nous et y adhérons-nous quand nous disons : je crois la Sainte Église Universelle ?

b) Est-ce en cette Église que nous avons été greffés par notre baptême ? Dans quel sens sommes-nous en communion tous ensemble et l'un avec l'autre quand nous recevons dans la foi le sacrement de son corps et de son sang ?

c) Puisque l'Église appartient au monde nouveau et à l'éon qui vient, elle vit dans l'histoire d'une vie constamment renouvelée par sa participation aux puissances de l'éon qui vient. Comment ceci se manifeste-t-il ?

d) Puisque Jésus-Christ n'est pas seulement l'espérance de son Église mais l'espérance du monde, où pouvons-nous voir notre « unité en Christ » manifestée dans les événements de l'histoire ?

Cette unité que nous avons, en Christ, et dans l'Église, a pris forme au milieu de nous malgré nos divisions entre Églises. Peut-on accepter les thèses suivantes pour décrire comment cette unité s'est manifestée dans l'histoire ?

a) Nous avons connu cette unité dans notre commune soumission aux Saintes Écritures, qui, dans un sens profond, font autorité pour nous tous.

b) Nous l'avons connue dans les trésors de l'Église du Christ que nous possédons en commun : la prière du Seigneur, la vie et le témoignage des saints, les hymnes et les prières de l'Église à travers les siècles, les confessions de foi œcuméniques.

c) Nous l'avons connue partout où nous avons reconnu dans d'autres Églises « des éléments de la vraie Église » (*vestigia Ecclesiae*), même lorsque ces éléments participent à un contexte ou reçoivent une interprétation que notre Église ne peut accepter.

d) Nous l'avons connue dans les chemins divers par lesquels Christ nous a, en tant qu'Église, conduits à travailler ensemble et à collaborer les uns avec les autres pour proclamer son Évangile, pour servir son peuple et pour être, à l'égard d'un monde malade, pécheur et souffrant, les médiateurs de son salut.

e) Nous l'avons connue lorsque, en groupes chrétiens venant de traditions différentes, nous avons témoigné ensemble ou adoré ensemble, dans les usines, les armées, les camps de prisonniers et dans tous les lieux où, en face de l'opposition ou de la solitude, des chrétiens se sont reconnus.

f) Nous l'avons connue lorsque le Christ nous a appelés à nous rencontrer, en tant qu'Églises, pour parler ensemble de questions vitales de notre unité en Lui et de nos divisions entre Églises.

g) Nous l'avons connue lorsque le Christ nous a rassemblés, en tant qu'Églises, et nous a permis de conclure un pacte affirmant notre intention de demeurer ensemble dans le Conseil œcuménique — et nous l'avons connue en trouvant là, dans l'obéissance à sa volonté, une réelle catégorie d'unité.

h) Nous l'avons connue par l'unité organique à laquelle il a conduit certaines Églises.

i) Nous l'avons connue, comme Églises sous la Croix, dans l'unité d'une commune souffrance.

2) *Notre division.*

Cette unité en Christ est un fait, elle existe malgré notre désunion en tant qu'Églises. Christ unifie, mais nous sommes divisés. Tragiquement désunis devant un monde déchiré par les conflits, nous ajoutons au désordre du monde. Notre histoire semble démentir notre unité en Christ.

A. — Nous nous séparons, au nom de la vérité, sur des affirmations qui concernent notre foi et notre vie commune en Christ. Parmi les points de division suivants, quel est le plus grave? Doit-on en ajouter d'autres?

a) Notre prédication du Christ qui nous a donné notre unité et porte jugement sur nos divisions.

b) L'usage et l'administration des sacrements du baptême et de l'Eucharistie, les principaux moyens de grâces par lesquels Notre-Seigneur rassemble son peuple et le renouvelle dans sa vraie unité.

c) L'usage de l'Écriture Sainte et la façon dont nous la considérons comme le guide et la norme de la foi et de l'ordre chrétien.

d) Notre appréciation de la tradition, la « paradosis » qui, dans l'Église, unit les chrétiens à travers l'espace et le temps.

e) Nos doctrines de l'Église et des ministères, les conditions d'une communion chrétienne totale.

B. — Sommes-nous encore actuellement divisés sur des questions que l'histoire a rendues désuètes? Nous nous habituons en effet à nos divisions et nous nous y installons confortablement; pour leur défense, nous affirmons qu'elles sont liées au fondement même de notre foi et de notre vie.

Dans quelle mesure cette tendance se manifeste-t-elle dans :

a) le maintien de divisions religieuses lorsque depuis longtemps leurs justifications premières se trouvent avoir radicalement changé ou même disparu;

b) le développement, concomitant à l'expansion du christianisme, de divisions qui ne peuvent avoir, dans des situations nouvelles, ni la même signification, ni la même validité qu'autrefois;

c) les divisions, autrefois provoquées ou profondément influencées par des causes sociologiques et politiques qui ont, dans un nouveau contexte, perdu toute réalité actuelle.

C. — Nous sommes divisés sur des questions qui n'ont aucun rôle légitime dans l'unité de notre communion en Christ. Dans quelle mesure devons-nous reconnaître ceci dans les situations suivantes :

a) Les Églises qui admettent des restrictions de race et de couleur?

b) Les Églises qui se trouvent gravement liées à des loyautés nationalistes ou politiques?

c) Les Églises dont les limites suivent les lignes de démarcations sociales ou économiques de la communauté séculière?

d) Les Églises qui ont recours à la coercition et à la persécution pour affirmer et maintenir leur puissance?

e. Les Églises qui ne font pas suffisamment place à la diversité des dons de l'Esprit.

Nous avons encore bien d'autres façons de nous séparer les uns des autres : par l'indifférence, par l'isolement, par de petits conflits de mœurs et de coutumes. De notre point de vue humain, nous sommes convaincus que certaines de ces divisions — et à coup sûr celles qui nous concernent — sont dues à la fidélité d'hommes qui ont refusé d'accepter l'erreur et qui n'ont pas voulu renier la vérité, telle qu'il leur avait été donné de la connaître. Pourtant, puisque Notre-Seigneur veut l'unité et qu'il nous a donné notre unité en Lui, nous sommes amenés à confesser que notre désunion est également une conséquence du péché : de notre péché tout autant que de celui des autres.

Notre désunion est profonde : la regretter ou diminuer son importance, manifester une bonne volonté aimable et fraternelle ne suffiront jamais à en triompher. Ni le compromis, ni l'abandon de l'essentielle vérité ne peuvent aboutir à l'unité. C'est avec une stricte probité que nous devons défendre la vérité telle qu'elle est dans le Christ Jésus. Mais Dieu veut l'unité et nous croyons qu'il est à l'œuvre en notre temps pour triompher de notre désunion « afin de montrer dans les siècles à venir l'infinie richesse de la grâce par sa bonté envers nous en Jésus-Christ » (Eph., II, 7).

Ce mélange du bien et du mal dans notre histoire donne à notre division sa tragique mesure. Mais nous savons que nous sommes maintenant amenés à en ressentir le scandale, à être conscients de ses conséquences, à nous repentir et à porter des fruits dignes de la repentance et de la réconciliation.

Nous sommes un en Christ. Nous sommes divisés dans nos Églises. Mais nous sommes témoins que Dieu nous a conduits à avancer ensemble, dans notre désunion, vers le Seigneur qui nous a donné notre unité et qui se glorifiera dans son Église.

3. *La tension.*

Pouvons-nous admettre que la division de nos Églises reste ce qu'elle est et sans être remise en question, en face de notre unité en Christ et dans l'Église ? Notre engagement, comme Églises et comme membres de l'Église, consiste à rendre à Notre-Seigneur l'obéissance de la foi : obéissance qui tire son caractère propre du fait que l'Église est sur la terre une Église de pèlerins : c'est dans cette marche que nous devenons de plus en plus conscients de posséder notre unité en Christ et dans son Église, et aussi que cette unité prend parmi nous une forme plus adéquate et plus réelle.

Nous ne sommes pas tous d'accord sur notre façon de comprendre cette position double où nous nous trouvons — tout à la fois solidaires dans notre unité en Christ et solidaires aussi dans le reniement de cette unité par les divisions de nos Églises. Comment arriver théologiquement à une commune compréhension de cette tension dans laquelle nous sommes ?

II. — La tension et sa signification pour la pensée et pour l'action

1. *Le don de repentance.*

Un événement nouveau s'est produit dans l'histoire. Pendant des siècles et dans de nombreuses régions, on a considéré la séparation comme normale et même méritoire aux yeux de Dieu. Quand à l'Occident, sous la Réforme, vint la liberté pour les individus et les groupes dans l'Église de porter témoignage à l'Évangile, cette liberté se manifesta en séparatisme : plus on se séparait, et plus on donnait, pensait-on, la preuve que la vérité divine était prise au sérieux. Le prix de la séparation était souvent terrible et pouvait aboutir au martyre. Il ne faut jamais déprécier ces sacrifices faits par nos pères à leur foi sous le regard de Dieu.

Mais, de nos jours, nous avons été conduits à prendre une nouvelle attitude. Par la mystérieuse action du Saint-Esprit, l'appel à l'unité a remplacé l'appel à la séparation. L'unité elle-même est de nouveau considérée comme une condition de la découverte totale des vérités dont nous devons témoigner et une sauvegarde contre un émiettement de l'Évangile.

Dans quelle mesure pouvons-nous prétendre qu'un orgueil séparatiste a cédé la place à la repentance ? La repentance nous prépare au jugement; elle nous prépare à la venue de Notre-Seigneur. L'Église primitive priait hardiment « *Maranatha Jesus* » — viens bientôt, Seigneur Jésus — elle savait pourtant que le jugement des vivants et des morts devait précéder l'établissement de Son Royaume et l'Église des temps apostoliques ne s'attendait nullement à voir la famille des fidèles éviter ce jugement.

Apprenons-nous à prier, nous aussi, cette prière avec nos pères en la foi — et les yeux fixés non seulement sur la venue de Notre-Seigneur au terme de l'histoire, mais aussi sur sa venue quotidienne dans notre temps par le moyen des signes actuels qu'il nous donne du jugement dernier ? Nous nous dérobons naturellement au jugement de Dieu et nous répugnons à admettre que nos Églises, dans certains cas très précis, méritent sa condamnation. Il ne sert à rien d'admettre le jugement de Dieu comme une doctrine abstraite : quels sont aujourd'hui, dans la vie de nos Églises, les faits concrets qui nous obligent à reconnaître sa condamnation avant que nous puissions connaître sa miséricorde ? Dans quelle mesure des frères chrétiens d'une autre tradition nous aident-ils à nous regarder nous-mêmes avec plus de vérité ?

Sans jugement, point de Royaume, point d'espérance de gloire finale. Peut-on envisager une Église unie avant que, dans l'émiettement de nos égocentrismes, Dieu ait exercé son pouvoir souverain pour briser notre orgueil ? Nous ne pouvons de nous-mêmes briser notre orgueil. Nous ne sommes pas, dans nos Églises séparées, les juges de nos propres situations. Même une mauvaise conscience est un don du Dieu miséricordieux.

Et c'est un don que Dieu a commencé de nous octroyer : de cela nous le glorifions et lui rendons grâces. Apprenons donc à prier ensemble : viens Seigneur Jésus.

2) *L'acte de foi.*

Bien que nous différions dans notre façon de comprendre théologiquement cette situation paradoxale, nous cherchons tous à vivre selon le même engagement de notre foi à Notre-Seigneur et à son Église. Il nous faut donc également essayer de comprendre la signification de notre position ambiguë par rapport à notre commun acte de foi en la Sainte Église, Une, Catholique et Apostolique, et en son Seigneur. La situation de l'Église dans l'histoire est profondément paradoxale. Son unité existe non seulement au sein de la diversité, mais au milieu d'un tourbillon de lutte et de division. Il ne faut pas confondre diversité et division. L'état de création appelle la diversité; la désunion, de mille manières, détruit et corrompt.

Dans quelle mesure peut-on faire, de notre position, l'analyse suivante :

1. L'Église est une dans son origine, mais le développement historique de ses membres a été divergent. Son fondement unique est le Seigneur crucifié, et ressuscité; mais sur l'unique pierre de l'angle ont été dressées des structures diverses, faites en partie de matériaux incompatibles et selon des plans qui se contredisent.

2. L'Église est une par la source de vie qui est en elle, mais les manifestations de sa vie sont en partie incohérentes et se contredisent souvent. Le principe actif de son unité se trouve dans la présence rédemptrice et sanctificatrice de Dieu en Christ, un seul vivant Seigneur, un seul Esprit vivifiant, mais les réponses de ses membres humains étalent devant le monde de larges différences et de nombreux conflits.

3. L'Église est une dans le Seigneur qui, dès maintenant et d'au delà la fin de l'histoire, la confronte, la juge et l'appelle : il vient à sa rencontre et l'attire à Lui dans une seule communion de gloire; mais pendant leur pèlerinage ses membres souvent trébuchent et s'égarent, assiégés par l'incertitude et la contradiction dans leur recherche du chemin à suivre.

La diversité dans l'expression de la foi dans notre seul Seigneur, dans l'expression de notre obéissance et de notre dévotion, peut considérablement nous aider à atteindre une plus pleine intelligence de Dieu et une meilleure compréhension les uns des autres; elle peut contribuer également à l'augmentation de notre vie en communauté.

Même un désaccord tranchant et franc, à condition qu'il reste dans le contexte d'une même foi et d'une même espérance, peut servir les exigences de la vérité et de l'amour parmi nous. Mais comment empêcher la diversité de devenir une lutte de factions, un refus de fraternité dans le sein même de la diversité et une recherche de soi irresponsable et agressive? « Pourquoi m'appelez-vous « Seigneur, Seigneur » et ne faites-vous pas ce que je dis? »

La foi chrétienne exige-t-elle que la tension entre notre unité dans le Christ et notre division en Églises entraînent les deux affirmations suivantes :

1. Que notre unité est fondamentale et notre division superficielle. Peut-on avoir un autre point de vue qui serait compatible avec la foi en

un seul Seigneur Jésus-Christ et une seule Église sainte et universelle? Cette affirmation n'est-elle pas vérifiée dans l'histoire par la persistance de l'Église dans les temps d'oppression et de persécution, où l'on voit s'amenuiser les barrières habituelles entre chrétiens et où l'unité de ceux-ci devient plus clairement évidente? Vérifiée également dans l'autocritique courante des croyants et le renouveau d'active dévotion que l'on observe dans les moments où la conformité au monde a fait peser sur la vie chrétienne une autre sorte de menace? Vérifiée enfin même dans la manifestation d'un féroce engagement de toute la conscience allant jusqu'au sacrifice dans les temps où des frères en Christ se sont dressés les uns contre les autres? « L'unité est fondamentale, la division est superficielle. » N'est-ce pas là une affirmation vitale de notre foi?

2. Cependant nous ne pouvons pas prendre nos divisions à la légère. Si fondamentale que soit notre unité, nos divisions sont de sérieuses blessures dans le corps du Christ et non de simples « apparences ». Ainsi la seconde moitié de notre position paradoxale ne doit-elle pas aussi être clairement reconnue par une autre affirmation : qu'en dépit de l'unité en Christ qui nous a été donnée, nos divisions pénètrent l'essence même de l'Église?

Si nous essayons de prendre au sérieux ces deux affirmations, nous devons demander :

a. Est-il *impossible* pour l'Église d'être divisée puisque l'unité est de l'essence de l'Église. Dans ce cas, une seule Communion doit être l'Église tandis que les autres ne sont pas dans l'Église, peut-on dire qu'elles sont « en Christ »?

b. L'Église n'est-elle pas divisée en fait? Et dans ce cas, quel sens peut-on donner à l'unité qui lie ensemble tous ceux qui sont « en Christ »? Est-ce une unité « spirituelle »?

c. Y a-t-il une autre formulation qui tienne compte avec sérieux des trois facteurs suivants : d'abord l'identification biblique d'après laquelle « être en Christ c'est être dans l'Église »; les faits de notre expérience spirituelle qui nous contraint à reconnaître comme étant « en Christ » les fidèles des autres « Églises » que nous rencontrons; et enfin la gravité des divisions qui nous séparent.

3. *Le défi (challenge) de l'espérance.*

Quelle que soit la réponse que nous donnions à cette question sur la nature de l'Église et sur son unité, la seule existence du mouvement œcuménique au sein de nos divisions nous donne déjà des raisons d'espérer. Ce n'est pas là pure fantaisie psychologique ou optimisme qui se leurre. Notre espérance est enracinée dans les promesses certaines de Dieu faites à ceux qui se rassemblent au nom du Christ. Une espérance sans arrhes est une espérance vide. Notre foi exige et notre espérance rend possible une marche en avant de la part de nos Églises et de tout le mouvement œcuménique. Jusqu'où sommes-nous prêts à accepter l'exigence de notre espérance en nous engageant nous-mêmes dans des voies comme les suivantes :

a. Nous croyons tous que l'Église est plus que notre propre Église

particulière; nous savons également que nous ne pouvons vivre dans l'Église qu'en vivant fidèlement dans nos propres Églises. Le Conseil œcuménique accepte ce paradoxe, mais comment manifester que nous ne l'acceptons pas comme une solution définitive ?

b) Nous tenons ferme à l'unité en Christ qui nous est donnée. Toutefois cette unité en Christ que nous confessons implique-t-elle que nous devions faire ensemble tout ce que d'irréconciliables différences issues de sincères convictions ne nous obligent pas de faire séparément ? Tout ce qui est penser ou agir de toute autre façon signifie lutter contre la plus profonde vérité de notre « être en Christ ». Y a-t-il des vérités sur la nature de Dieu et de son Église qui nous demeureront toujours fermées tant que nous n'agirons pas ensemble par obéissance à l'unité qui déjà est nôtre ?

c) Nous sommes liés par notre mission. Une note essentielle de l'Église, inséparable de son unité, est son apostolicité. L'Église est sans cesse envoyée au monde comme le Père a envoyé le Fils. Le travail pour l'unité n'est-il pas stérile s'il n'est pas en même temps un travail de mission vers ceux qui ne se soucient d'aucune de nos Églises ?

d) Nous désirons croître ensemble. Nous sommes convaincus que ceci ne devient réellement possible que si nous apprenons à prier et à adorer ensemble. Mais nous découvrons que nos différences théologiques se font de plus en plus vivement sentir dans la prière. Une de nos tâches est-elle de trouver des moyens de nous rencontrer les uns les autres dans l'action révélatrice de notre vie culturelle, dans l'aspiration à la recherche de notre adoration et de notre piété ?

Le thème central de l'Assemblée d'Evanston nous oblige à regarder de nouveau en face l'aspect eschatologique de la foi chrétienne. Une de nos tâches les plus urgentes, lorsque nous sommes confrontés par les implications de l'unité qui nous est déjà donnée, ne consiste-t-elle pas à nous demander dans et avec nos Églises quels sont, dans notre propre tradition, les éléments qui nous séparent des autres et qui ne peuvent être justifiés à la lumière de ce jugement à venir ?

Nous pouvons conclure cette étude par quelques citations tirées d'un exposé fait à la Conférence de Lund[1] et qui nous pose la question avec acuité. « Aussi divisés que nous puissions être entre nous, en fait nous sommes un parce que nous sommes irrémédiablement pris dans un seul filet et parce que nous sommes livrés à un seul pêcheur, le seul Seigneur. » (Cf. Mt., XIII, 47 et ss.) [...] Dans de nombreuses parties du monde et de la chrétienté, dans d'immenses catastrophes historiques et dans les persécutions [...] Dieu a déjà commencé le temps eschatologique du triage et de l'épreuve. Et dans le mouvement œcuménique lui-même, « le seul fait que nous ayons reconnu notre unité nous a amenés à une crise [...].

« Si nous ne manifestons pas l'unité qui nous a été donnée, cette action même de la grâce de Dieu se tournera en une accusation contre nous. La connaissance bénie elle-même que nous avons de notre unité

1. Exposé du professeur Edmund Schlink, *The Ecumenical Review*, vol. I, octobre 1952.

nous placera alors sous le jugement de Dieu [...]. Arrachons-nous à la partialité raidie de nos propres conceptions au sujet des événements historiques au sein desquels ont pris place les divisions de l'Église. Attachons nos regards aux divisions beaucoup plus profondes que le Seigneur, à son retour, opérera dans toutes les Églises et à l'unité de la gloire éternelle qu'il apportera avec Lui [...].

« Dans cette perspective, le passé apparaîtra sous un jour nouveau et beaucoup de problèmes qui nous semblent encore insolubles maintenant se résoudront eux-mêmes. »

Le jugement du Christ est notre ultime espérance. Dans le feu de son amour, tout ce que nous avons tourné à tort en motifs de division sera brûlé et notre véritable unité se trouvera révélée. Nous ne pouvons demeurer où nous sommes car nous regardons à Celui que nous aimons sans l'avoir vu parce qu'il nous a fait un en sa nouvelle création; nous vivons par la foi en Celui qui continuellement transforme l'Église par le renouvellement de nos esprits; par l'espérance nous sommes dans l'attente de Celui qui nous a donné une mission, qui exige notre unité et notre témoignage, fidèle jusqu'à ce qu'il vienne.

Cum permissu superiorum.
Le Gérant : J. Dumont.

Imprimerie Aubin, Ligugé (Vienne).
D. L., 1er trimestre 1954. — Imprimeur, n° 1.060.

Publications du Centre d'Études ISTINA

VERS L'UNITÉ CHRÉTIENNE

Bulletin mensuel polycopié (10 numéros par an)
paraissant depuis 1948

Un éditorial décennal
Un ou deux articles d'information
Une bibliographie sommaire mais abondante
Une chronique brève

Complément indispensable à ISTINA

Conditions d'abonnement : France et Union française .. 400 fr.
Étranger ..... 500 fr.
Abonnement de soutien .... 800 fr.

Même mode de paiement que pour ISTINA,
voir 3e page de couverture.

Années encore disponibles de la revue

RUSSIE ET CHRÉTIENTÉ

publiée par le Centre d'Études Istina jusqu'à fin 1950
et continuée depuis janvier 1954 par la revue ISTINA

Les années 1934, 1935 et 1936 ne sont plus complètes.

Les six fascicules des années 1937 à 1939 sont disponibles au prix de 200 fr. le fascicule (franco : 220 fr.). Toutefois les fascicules 1 et 2 ne se vendent qu'avec la série complète.

Les années 1946 à 1950 comportent sept fascicules au prix de 300 fr. le fascicule (franco : 330 fr.), sauf le n° 3-4 1950, numéro spécial consacré à la question du *Filioque*, qui se vend 350 fr. (franco : 380 fr.).

La série complète (tout ce qui a paru) de 1937 à 1950 : 3.350 fr. (franco : 3.550 fr.).

Même mode de paiement que pour ISTINA,
voir 3e page de couverture.